اردو کا کلاسیکی ادب

مقالات سرسید

فلسفیانہ مضامین

جلد سوم

مرتبہ

مولانا محمد اسماعیل، پانی پتی

مقالات سرسید

سرسید کے ادبی کارناموں میں سب سے بڑی اور سب سے زیادہ نمایاں حیثیت ان کی مضمون نگاری اور مقالہ نویسی کو حاصل ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ وہ اپنے دور کے سب سے بڑے اور سب سے اعلیٰ مضمون نگار تھے۔ انہوں نے اپنی زندگی میں سینکڑوں مضامین اور طویل مقالے بڑی تحقیق و تدقیق، محنت و کاوش اور لیاقت و قابلیت سے لکھے اور اپنے پیچھے نادر مضامین اور بلند پایہ مقالات کا ایک عظیم الشان ذخیرہ چھوڑ گئے۔

ان کے بیش بہا مضامین جہاں ادبی لحاظ سے وقیع ہیں، وہاں وہ پر از معلومات بھی ہیں۔ ان کے مطالعے سے دل و دماغ میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور مذہبی مسائل اور تاریخ عقدے حل ہوتے ہیں اخلاق و عادات کی اصلاح کے لیے بھی وہ بے نظیر ہیں اور سیاسی و معاشرتی لحاظ سے بھی نہایت فائدہ مند ہیں۔ نیز بہت سے مشکل سوالوں کے تسلی بخش جوابات بھی ان میں موجود ہیں سرسید کے ان ذاتی عقائد اور مذہبی خیالات کے متعلق بھی ان سے کافی روشنی ملتی ہے جو اپنے زمانے میں زبردست اعتراضات کا ہدف رہے ہیں ان مضامین میں علمی حقائق بھی ہیں اور ادبی لطائف بھی، سیاست بھی ہے اور معاشرت بھی، اخلاق بھی ہے اور موعظت بھی، مزاح بھی

ہے اور طنز بھی، درد بھی ہے اور سوز بھی، دلچسپی بھی ہے اور دلکشی بھی، نصیحت بھی ہے اور سرزنش بھی غرض سرسید کے یہ مضامین و مقالات ایک سدا بہار گلدستہ ہیں جن میں ہر رنگ اور ہر قسم کے خوشبودار پھول موجود ہیں۔

یہ مضامین سرسید نے جن اخباروں اور رسالوں میں وقتاً فوقتاً لکھے، وہ مدت ہوئی عام نظروں سے اوجھل ہو چکے تھے اور کہیں ان کا سراغ نہیں ملتا تھا۔ پرانے اخبارات و رسائل کے فائل کون سنبھال کر رکھتا ہے۔ سرسید کی زندگی میں کسی کو اس کا خیال بھی نہ آیا کہ ان تمام بیش قیمت جواہرات کو جمع کر کے فائدہ عام کے لیے شائع کر دے۔ صرف دو ایک نہایت ہی مختصر مجموعے شائع ہوئے مگر وہ بھی بے حد تشنہ اور نامکمل، جو نہ ہونے کے برابر تھے۔

سرسید کے انتقال کے بعد نصف صدی کا طویل زمانہ گزر گیا مگر کسی کے دل میں ان مضامین کے جمع کرنے کا خیال پیدا نہ ہوا اور کوئی اس طرف متوجہ نہ ہوا آخر کار مجلس ترقی ادب لاہور کو ان بکھرے ہوئے بیش بہا جواہرات کو جمع کرنے کا خیال آیا مجلس نے ان جواہرات کو ڈھونڈنے اور ان کو ایک سلک میں پرونے کے لیے مولانا محمد اسماعیل پانی پتی کا انتخاب کیا جنھوں نے پرانے اخبارات اور قدیم رسالوں کے فائلوں کی تلاش میں دور و نزدیک کے سفر کیے فراہمی مواد کے لیے ان کے بوسیدہ اور دریدہ اوراق کو غور و احتیاط سے پڑھنے کے بعد ان میں سے مطلوبہ مواد فراہم کرنا بڑے

بکھیڑے کا کام تھا، مگر چونکہ ان کی طبیعت شروع ہی سے دقت طلب
اور مشکل پسند واقع ہوئی تھی، اس لیے انہوں نے یہ ذمہ داری باحسن
طریق پوری کی چنانچہ عرصہ دراز کی اس محنت و کاوش کے ثمرات
ناظرین کرام کی خدمت میں ''مقالات سرسید'' کی مختلف جلدوں کی
شکل میں فخر و اطمینان کے جذبات کے ساتھ پیش کیے جا رہے ہیں۔

کانشنس

(تہذیب الاخلاق بابت یکم محرم ۱۲۹۲ھ صفحہ ۱۴ تا ۱۸)

کانشنس نس، یعنی وہ قوت ممیّزہ جو خدا نے ہر ایک انسان کے
دل میں پیدا کی ہے اور جو نیک اور بد کاموں میں تمیز کرتی ہے، انسا
ن کے لئے سچی ہادی اور اصلی پیغمبر ہے

یہ وہ مسئلہ ہے جس کو اس زمانہ کے آزاد منش اور انسان کو مختار اپنے فعل کا ماننے والے اپنے مذہب کا یا مشرب کا اصل اصول قرار دیتے ہیں۔ مگر در حقیقت یہ مسئلہ ایک بہت بڑا دھوکا ہے۔ کس کانشنس نس کوئی ایک جداگانہ قوت ہے جو انسان میں جداگانہ اس کی ہدایت کے لئے خدا نے پیدا کی ہے؟ حالانکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کانشنس نہایت عمدہ چیز ہے اور اانسان کو برائی سے بچانے اور بھلائی کی طرف راغب کرنے کو بہت اچھا راہنما ہے ۔مگر در حقیقت وہ ایک حالت انسان کی طبیعت کی ہے اور اس کی تربیت کا نتیجہ ہے۔ پس فی نفسہ وہ کوئی چیز نہیں بلکہ تربینت سے یا خیالات سے جو کیفیت انسان کی طبیعت میں پیدا ہوتی ہے اسکا یہ نام ہے۔

اگر فی الواقع وہ ایک قوت رہنمائی کے لئے منزلہ ایک پیغمبر کے انسان میں ہو تو ضرور ہے کہ وہ تمام انسانوں کے لئے یکساں رہنما ہو۔ یعنی جس بات کو ایک انسان نیک سمجھے اسی کو تمام انسان نیک سمجھیں اور جس بات کو ایک انسان بد جانے وہ سب انسانوں کے نزدیک

بد ہو، مگر کانشنس انسانوں کو مختلف، بلکہ متضاد بلکہ نقیض باتوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور وہ دونوں سچی ہدایتیں نہیں ہوسکتیں۔

اس شبہ کی نسبت کہ ان متناقض کانشنسوں میں سے ایک غلط اور صرف دھوکا ہوگا، ہنری طاس بکل نے نہایت عمدہ بات کہی ہے کہ ایسی حالت میں ہم پوچھیں گے کہ وہ کون سی چیز ہے جو صحیح اور غلط یا سچی اور جھوٹی کانشنس میں تمیز کرتی ہے۔"

یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر انسان فی نفسہ ایک جداگانہ مخلوق ہے اور ہر ایک کا پیغمبر، یعنی اس کا کانشنس خود اس کے ساتھ ہے، بلکہ ہر ایک کو اپنے پیغمبر کی ہدایت پر چلنا چاہیے تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا، کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہوا ہے کہ کانشنس نس درحقیقت ایک جداگانہ مخلوق قوت انسان کی رہنمائی کے لیے ہے۔ بلکہ ابھی تک جو معلوم ہوا ہے وہ یہ ہے کہ وہ طبیعت کی ایک حالت ہے اور اگر یہ بات ہے تو بقول مسٹر بگل کے بحث ختم ہوگئی۔"

علاوہ اس کے جب کہ ہر ایک کانشنس اس کا رہنما پیغمبر ٹھہرا اور ایک دوسرے کے کانشنس میں اختلاف و تناقض کا وجود بالیقین پایا گیا تو ان دونوں کا صحیح ہونا بھی، جو ایک دوسرے کی نقیض ہیں ضرور ماننا پڑے گا۔ شاید ان کا تناقض نسبت یا حیثیت کی مدد سے رفع کیا جاوے گا اور یوں کہا جاوے گا کہ رام دین کا مہادیو کی مورت کو پوجنا اس لئے نیک ہے کہ اس کا کانشنس اس کو نیک بتاتا ہے اور محمود غزنوی کا سومنات کے بت کو توڑنا اس لئے نیک ہے کہ اس کا کانشنس اس کو نیک بتاتا ہے۔ تو اس کے معنی ہوں گے کہ دنیا میں درحقیقت نیک و بد کوئی چیز نہیں ہے۔ بلکہ صرف خیال ہی خیال ہے، کوئی اہل مذہب تو یہودی ہو یا عیسائی، مسلمان ہو یا ہندو، بدھست ہو یا برہمو اس بات کو تسلیم نہیں کرنے کا۔ باقی رہا دھریہ۔ وہ بھی اس کو قبول نہیں کرسکتا، کیونکہ بالفرض اگر ثواب وعقاب ایک شے معدوم ہو تو بھی خود دھریہ ہی اس دنیا میں ہم کو وہ باتیں بتاتا ہے جو کرنے اور نہ کرنے کے قابل ہیں اور ا

تھی کو ہم دوسرے لفظوں میں نیک و بد سے یا ممنوع و جائز سے تعبیر کرتے ہیں۔
قطع نظر اس کے اگر ایک شخص کا کانشنس ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا تو بھی یقین ہو سکتا کہ اس کا پیغمبر اس میں ہے، مگر وہ ایک حالت پر بھی نہیں رہتا، عمر کے لحاظ سے تجربہ، کی ترقی سے، صحت کے اثر سے، معلومات کے بڑھنے سے، خیالات کے تبدیل ہونے سے بالکل بدلتا رہتا ہے۔ مسلمان کا عیسائی ہونے پر، عیسائی کا مسلمان ہونے پر، ہندو، مسلمان، عیسائی کا برہمو ہونے پر، برہمو کا دھریہ ہونے پر کانشنس بالکل بدل جاتا ہے۔ اور وہ پہلے کو جس کی سچائی پر یقین کامل رکھتا تھا۔ بالکل غلط اور جھوٹا سمجھتا ہے۔ پس یہ صاف دلیل اس بات کی ہے کہ انسان کا کانشنس اس کا پیغمبر اور سچا رہنما نہیں ہوسکتا۔ بقول مسٹر بگل صاحب کے کہ اگر بعض باتوں میں کانشنس ہم کو دھوکا دیتا ہے، تو کیوں کر یقین ہوسکتا ہے کہ اور باتوں میں دھوکا نہ دے گا۔ پس صحیح اور غلط کانشنس میں تمیز کرنے کو دوسری کسی چیز کا ہونا لازم و ضرور ہے یا اس مطلب کو یوں ادا کرو کہ ہمارے لیے کسی ایسی دوسری چیز کا ہونا ضرور ہے جس کے سبب ہمارا کانشنس، یعنی ہماری طبیعت کی حالت ایسی ہو جاوے کے وہ ہماری سچی رہنما اور سچے پیغمبر کے ہو۔
اس بیان سے جو ظاہرا بالکل سیدھا اور صاف ہے اور کج و پیچ اس میں کچھ نہیں ہے۔ اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کانشنس فی نفسہ کوئی چیز نہیں ہے اور نہ وہ ابتداء کسی مذہب کا اصل اصول قرار پانے کے لائق ہے اور نہ وہ فی حد ذاتہ رہنما ہونے کے مستحق ہے۔ ہاں بلاشبہ جب کہ سچے اصول پر انسان کی طبیعت تربیت اور طبیعت اس سچائی کے مطابق حالت پیدا کرلے تب وہ حالت طبیعت، یعنی کانشنس انسان کا محافظ اور انسان کا رہنما ہوتا ہے اور ہم ہمیشہ اپنی تحریروں میں جہاں کانشنس کا استعمال کرتے ہیں اور جس کو ہم ہادی یا محافظ یا گناہوں کا بخشانے والا کہتے ہیں اور جس کو ہم شرعی زبان میں توبہ کے لفظ سے تعبیر کرتے

ہیں وہاں ہماری مراد اس کانشنس سے ہے۔ اب ہم کو اس چیز کی تلاش کی ضرورت پڑی ہے جس کے تابع ہماری کانشنس کو ہونا چاہیے یا جس سے ہماری طبیعت کی ایسی حالت ہو جاوے کہ وہ ہم کو دھوکہ نہ دے۔

ہماری طبیعت کی حالت ایسی کیونکر ہو جو ہم کو دھوکا نہ دے

انسان کو جب ہم دیکھتے ہیں تو ظاہر میں اس کو بھی اور حیوانوں کا سا پاتے ہیں۔ کھاتا ہے۔ سوتا ہے۔ مضر چیزوں سے بچتا ہے۔ مفید چیزوں کو بہم پہنچاتا ہے۔ اور حیوانات بھی یہی کرتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ انسان میں ایک اور چیز بھی پاتے ہیں جو اور حیوانات میں نہیں ہے۔ وہ کیا ہے؟ سمجھ اور فکر اور خیال اور اس چیز کو اپنے میں پیدا کرتا جو بالفعل اس میں نہیں ہے اور حیوانات جیسے پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی رہتے ہیں۔ مگر انسان اپنے میں اور کچھ بھی پیدا کر سکتا ہے جو اس کے ساتھ پیدا نہیں ہوئے تھے یا یوں کہو کہ بالفعل اس میں نہ تھے۔

یہ ترقی یا اوصاف کی زیادتی دو چیزوں سے علاقہ رکھتی ہے۔ مادی سے اور غیر مادی سے غرض ہے جو روحانی ترقی سے علاقہ رکھتی ہے۔ آسانی کے لئے ہم اس کا نام اخلاق یا مذہب رکھتے ہیں۔ پس صحیح اخلاق یا مذہب کا اپنے میں پیدا کرنا ایک غیر مادی صفت کی ترقی انسان کے لئے ہے اور اس صفت سے انسان کی طبیعت کی حالت ایسی ہو جاتی ہے جو اس کو دھوکا نہیں دیتی۔

جو اخلاق یا مذہب کہ اسی محرج سے نہیں ہے جو ان کا بانی ہے اس کی صحت ہمیشہ مشتبہ ہے اور طبیعت کی جو حالت اس سے ہو اس پر کبھی دھوکا نہ دینے کا یقین نہیں۔ کسی کا یہ کہنا کہ

میں جو اخلاق یا مذہب سکھاتا ہوں وہ اسی مخرج سے ہیں جو ان بانی ہے، بغیر کسی ثبوت کے یقین کے قابل نہیں۔ کسی ایسی بات کا کر دکھاتا، بشرطیکہ درحقیقت کر دکھائی بھی ہو، جو اس وقت کے یا اس وقات کے موجودہ گروہ کی سمجھ سے باہر ہو، اس کے ثبوت کی دلیل نہیں۔ بہت سی چیزیں ہم کو لوگ دکھا سکتے ہیں جو ہماری سمجھ سے باہر ہیں، حالانکہ وہ کھانے والے خود دقائل ہیں کہ ان میں کچھ کرامات نہیں۔ پا ان اخلاق یا مذہب کا مخرج ایسی جگہ سے ہونا چاہیے جس کے بانی کی طرف سے ہونے میں کچھ شبہ نہ ہو اور وہ چیز بجز فطرت اللہ اور قانون قدرت کے اور کوئی چیز نہیں ہے، جس کو سب سچ اور بالا نفاق اس کا کہتے ہیں۔ اس کے قانون قدرت ایسے سچے ہیں جن میں ذرا اختلاف نہیں۔ وہ ایسے مستحکم ہیں جن میں ذرا انقلاب نہیں۔ وہ چھوٹے سے پشتے میں بھی ایسے ہی مستحکم ہیں جیسے بڑے سے بڑے پہاڑ میں ہیں، پس یہی ایک مخرج ہے جس سے ہم اپنے میں ایسے اخلاق پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہمارا کاشنس یعنی ہماری طبیعت کی حالت ایسی ہو جاوے جو ہم کو کبھی دھوکا نہ دے۔

فکر اور خیال جو ہم میں پیدا کیا گیا ہے، کب اس کو غیر مادی چیزوں سے متعلق کیا جاوے تو اس کے تعلق کے لئے بجز قانون قدرت یا فطرت کے اور کوئی چیز ہے ہی نہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے بانی کا مقصود یہی ہے کہ اس کی فطرت اور اس کے قانون قدرت پر غور اور فکر کی جاوے اور جب کہ تمام چیزیں جو کچھ پیدا ہوئی ہیں، مادی ہوں یا غیر مادی اس کے قانون قدرت کے ماتحت ہیں تو انسان اور اس کی طبیعت اور اس کی اس غیر مادی صفت کی ترقی جس کا نام ہم نے اخلاق یا مذہب رکھا ہے، سب کے سب اس قانون قدرت میں داخل ہیں، پس انسان صحیح اخلاق اسی قانون قدرت میں رکھے ہیں اور انہی اخلاق سے انسان کی طبیعت کی جو حالت ہو وہی ایسی حالت ہے جو ہم کو دھوکا نہ دے۔

انسان کی طبیعت کو ایسی حالت پر کرنے کے لیے جو کبھی دھوکا نہ دے ہادی کا ہونا ضرور ہے جس کو ہم دوسری زبان میں نبی یا پیغمبر یا رسول کہتے ہیں

ہاں یہ سچ ہے کہ قانون قدرت پر غور اور فکر کرنے سے وہ صحیح اخلاق جو انسان کی طبیعت کو ایسی حالت پر کر دیں؟ جو کبھی دھوکا نہ دے دریافت ہو سکتے ہیں، مگر کب؟ جب کہ انسان کو معلومات کو ایک کافی ترقی اور قوانین قدرت پر اور ان مختلف قوا کے اسرار پر جو اس کے بانی نے انسان میں رکھے ہیں ایک معتدبہ آگاہی حاصل ہو۔ تمام انسان ان دقائق پر پہنچ نہیں سکتے اور جو پہنچ سکتے ہیں وہ معدودے چند کے سوا نہیں ہو سکتے اور وہ بھی نہ اپنی عمر میں بلکہ پشتوں در پشتوں اور صدیوں در صدیوں میں۔ پس اس لئے تاکہ اس قادر مطلق کی حکمت بیکار نہ رہے ضرور ہوا ہے کہ وقتاً فوقتاً ملک اور زمانہ کی حالت کے لحاظ سے ایسے ہادی پیدا کیئے جاویں جن میں خلقی ایسا مادہ دیا گیا ہو جو باعتبار اپنی فطرت کے ان سچے اخلاق کے بیان کا مخزن ہو۔

وہ شخص جس میں خدا نے ایک کامل ترقی کا ملکہ رکھا ہو اس شخص سے جس کو اس کامل ترقی کا ملکہ دیا ہو مختلف حالت کا ہوتا ہے۔ پہلے شخص کو وہ ترقی کسبی ہوتی ہے۔ وہ موجودات عالم پر غور کرتا ق ہے۔ اپنے علم کو اپنی معلومات کو ترقی دیتا ہے۔ اگلوں کی معلومات سے فائدہ اٹھاتا ہے اور بذریعہ اکتساب کے اس ترقی تک پہنچتا ہے اور پھر بھی مشتبہ رہتا ہیل کہ پہنچا یا نہیں، مگر دوسرے شخص کی وہ ترقی کسبی نہیں ہوتی، بلکہ وہبی ہوتی ہے۔ اس کی بناوٹ ہی اس کامل ترقی پر ہوتی ہے۔ اس میں وہ ملکہ خلقی ہوتا ہے اور اس لیئے جب وہ کسی ایسی

بات پر غور کرتا ہے جو اخلاق سے یا یوں کہو کہ دین سے متعلق ہے۔اس کے دل میں وہی بات پڑتی ہے جو نہایت سچی اور سیدھی ہے اور جو عین مرضی قانون قدرت کے بنانے والے کی ہے۔اس القاء کے مختلف طریقے قانون قدرت کے بموجب ہیں جو کو ہم دوسری زبان میں وحی اور الہام اور روح فی النفس کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس پہلے شخص اور پچھلے شخص میں ایک اور بھی فرق ہوتا ہے، پہلے شخص کو جس نے وہ صفت بذریعہ کسب کے حاصل کی ہے۔ضرور ہے کہ اپنی معلومات کو جن کے ذریعہ سے اس نے رفتہ رفتہ ترقی کی ہے۔ اصطلاحات خاص اور کنایات اور اشارات مضوعہ میں ضبط کرے، مگر اس پچھلے شخص کو جسے اس کا ملکہ خلقی اور فطرت دیا گیا ہے، اس کی کچھ حاجت نہیں ہوتی اور اس تفرقے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلا شخص اپنے مقاصد اور اپنے ماحصل کو عام لوگوں کی عقل اور عام لوگوں کے خیالات کے موافق ان کو سمجھا نہیں سکتا اور ہدایت عام کے منصب پر کھڑا ہونے کے لائق نہیں ہوتا اور یہ پچھلا شخص انھی دقیق مسائل کو عام لوگوں کے خیالات کے موافق اس طرح پر بیان کر دیتا ہے کہ سب کی تسلی ہوتی ہے اور نتیجی میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا اور یہ ایک دوسری ضرورت ہے کہ دنیا کے لئے ایوسے ہادی پیدا ہوں کو خلقی اور فطری ملکہ ترقیا خلاق کا اور منصب عام ہدایت کا حاصل ہو، جس کو ہم دوسری زبان میں نبی یا پیغمبر یا رسول کہتے ہیں۔

یہ بات جو ہم نے بیان کی کچھ خاص اخلاق ہی کے معلموں پر موقوف نہیں ہے، بلکہ تمام علوم وفنون کے معلموں کا یہی حال ہے کہ کسی شخص میں کس علم کے مناسب خدا تعالیٰ ایسا ملکہ رکھ دیتا ہے، کہ وہ ملکہ دوسروں کو برسوں کی محنت میں نہیں ہوتا، بلکہ نہیں حاصل ہو سکتا۔ صرف فرق یہ ہے کہ وہ لوگ علوم وفنون کے معلم ہیں اور یہ پیغمبر معلم انسانی اخلاق اور مدبر انسانی روح کے۔

ہماری اس تقریر سے لوگ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ جس شخص کو اس کامل ترقی کا ملکہ دیا گیا ہو وہ تو ضرور پیغمبر ہوگا اور جس میں اس کامل ترقی کا ملکہ رکھا گیا ہو وہ اگرچہ پیغمبر نہ ہوگا مگر ان اخلاق کو دریافت کر سکے گا جو پیغمبر بتاتے ہیں، گو کہ ایسا شخص شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو، بے شک جو تقریر ہماری ہے اس سے اس نتیجہ کا نکلنا ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا، مگر انہی دو تفرقوں کے ساتھ، ایک یہ کہ بذریعہ اکتساب کے اس ترقی تک پہنچنا مشتبہ رہتا ہے اور دوسرے یہ کہ وہ ہدایت عام کے منصب کے لائق نہیں ہوتا جو اصلی منصب ہادی یا پیغمبر کا ہے،

ہمارا یہ اصول نہایت بچا ہوا ہے کہ انسان صرف بسبب عقل کے جو اس میں ہے مکلّف ہوا ہے، پس جس بات پر وہ مکلّف ہوگا ضرور ہے کہ وہ فہم انسانی سے خارج نہ ہو، ورنہ معلول کا وجود بغیر علت کے لازم آتا ہے، جو محال و ممتنع ہے، پس جن اخلاق کے پکڑنے اور چھوڑنے پر انسان مکلّف ہے وہ ضرور عقل انسانی سے خارج نہیں۔ پس کسی شخص کا بذریعہ اکتساب کے ان کو یا ان میں سے بعض کو پالیتا نہ منافی ہدایت کے ہے، نہ منافی رسالت کے اور یہی سبب ہے کہ متعدد اقوال اور اصول بعض حکماء کے بالکہ مطلق اقوال و اصول انبیاء کے پائے جاتے ہیں اور ان باتوں سے انبیاء کی نبوت کی زیادہ تر تقویت ہوتی ہے، ہاں ان نازک معاملوں میں تدبر درکار ہے۔

اگر ایسے ہادیوں کا ہونا ضرور ہے تو ان کی تصدیق کی کیا صورت؟

اکثر یہ جواب دیں گے کہ اعتقاد، لیکن میں اس کو لغو سمجھتا ہوں بلکہ اصل یہ ہے کہ اس ہادی کی ہدایت سننے والے چار قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے کلاً یا جزاً اصول

قوانین قدرت پر آگاہی پائی ہے۔ وہ تو بمجرد اس ہادی کی بات سنتے ہی پرکھ جاتے ہیں کہ بے شک یہ ہدایت اسی مخرج سے جو انسان کا بانی ہے اور وہ فی الفور اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

دوسرے لوگ وہ ہیں جن جو خود تو اس درجہ تک پہنچنے کی قدرت نہ تھی۔ مگر ایسا ملکہ ان میں تھا کہ سمجھائے سے سمجھ سکتے تھے۔ پس وہ اس ہادی کی باتوں کو سنتے ہیں اور غور کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں اور ٹھیک پاتے ہیں اور اس پر یقین کرتے ہیں۔

تیسرے وہ لوگ ہیں جن میں ایسا ملکہ ہی نہیں ہے، مگر اس میں فطرتی سدھاوت سچائی اور ٹھیک اور سچ بات کا دل کو لگ جانا مخلوق کیا گیا ہے، پس وہ لوگ گو اس بات کی کنہ کو نہیں سمجھتے، مگر ان کے دل کو سچی لگتی ہے اور وہ اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

چوتھے وہ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں اور جانتے ہیں۔ بخوبی پوجھتے ہیں اور یقین کرتے ہیں، مگر غرور یا شرم یا نفسائیت ہے اس کا اقرار نہیں کرتے، یعنی ان پر ایمان نہیں لاتیل اور یہ لوگ ٹھیک ابوجہل کے بھائی ہیں۔

پانچویں وہ لوگ ہیں جن کو اصلیت سے کچھ غرض نہیں ہے۔ اپنے باپ دادا کی رسم پر چلے جاتے ہیں اور اسی کو سچ جانتے ہیں، اور اس ہادی کی بات کو نہیں مانتے۔ یہ لوگو بالکل تیسری قسم کے لوگوں کی مانند ہیں۔ صرف اتنا فرق ہے کہ وہ اپنی سدھاوت سے سیدی راہ پر ہیں اور یہ اپنی سفاہت سے ٹیڑھی راہ پر، واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

پس ان فرقوں میں اس سوال پر بحث کرنے والے وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو پہلے اور چوتھے یا دوسرے فرقہ میں داخل ہیں اور ان کو ہم اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس ہادی کی نصیحتوں کا ہم قانون قدرت سے مقابلہ کریں گے اور بقدر اس زبانہ کے علم و عقل و تجربہ کے ان دونوں کے اصولوں کو تلاش کریں گے جو ابتداء یا بعد سمجھنے و سمجھانے کے دریافت

ہوئے ہیں۔ اگر مطابقت پاویں گے تو یقین کریں گے کہ بلاشبہ وہ ہادی ہے اور وہ ایسی مخرج سے ہدایت کرنے پر مامور ہے جو ہمارا اور اس ہادی کا دونوں کا بنانے والا ہے۔

ایک فرانسیسی عالم نے لکھا ہے کہ کوئی پیغمبر محمد رسول اللہ صلعم سے زیادہ صاف گو نہیں ہوا جس نے نہ کسی معجزے کا بہانہ کیا، نہ کسی ایسی بات کا دعوی کیا جو انسان کے نیچیر سے باہر ہے، بلکہ یہ کہا کہ میں تو تم کو نصیحت کرنے والا ہوں، بری باتوں سے بچانا اور اچھی باتیں سکھانا چاہتا ہوں۔ پس یہی بزرگی محمد صلعم میں ایسی ہے جو کسی میں نہیں،

بابی انت و امی یا رسول اللہ قال اللہ تعالی علی لسان نبیه صلعم " انما انا نذیر مبین". "انا بشر مثلکم یوحی الی انما الھکم اله واحد."

اس مقام پر لوگوں کے دل میں یہ بحث آوے گی کہ اس فرقہ پنجم کی نجات یا درکات کا کیا حال ہوگا مگر اس مقام پر اس بحث کو ہم ملانا نہیں چاہتے۔ کیونکہ اس وقت صرف انبیاء کے آنے کی ضرورت اور ان کی تصدیق کی علامت پر بحث ہے جس کا خاتمہ ختم رسالت کی بحث پر کرتے ہیں۔

کیا ایسی حالت میں ختم رسالت ہو سکتی ہے؟

ہاں بلاشبہ، مگر مشکل یہ ہے کہ الفاظ کے عام مشہور معنی آدمی کے دل کو شبہ میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کو خیال نہیں رہتا کہ وہ عام لفظ اس خاص مقام پر کس مراد سے مستعمل ہوا

ہے۔فرض کرو کہ ایک صندوقچہ تھااوراس میں گلاب کا نہایت خوشبودار ایک پھول رکھا تھا۔ بہت لوگ کہتے تھے کہ اس میں گلاب کا پھول ہے۔اس کی خوشبوس اور نشانیوں سے سمجھاتے تھے۔ بہت لوگ مانتے تھے۔ بہت نہ مانتے تھے۔ایک شخص آیااوراس نے وہ صندوقچہ کھول کر سب کو وہ پھود کھا دیا۔سب بول اٹھے کہ اب تو حد ہوگئی۔یعنی یہ بات ختم ہوگئی۔اب اس کے کیا معنی ہیں؟ کیا ے ہ معنی ہیں کہ کوئی دوسرا شخص اس صندوقچہ کونہیں کھولنے کااور وہ پھول کسی کونہیں دکھائے گا یہ مطلب سمجھنا تو محض بیوقوفی کی بات ہے، بلکہ مطلب ہے کہ اس امر کا ثابت کرنا کہ اس صندوقچہ میں پھول ہے، ختم ہوگیا یا انتہا کو پہنچ گیا، اب اس سے زیادہ کوئی نہیں کرسکتا، پس یہی معنی ختم رسالت کے ہیں۔

روحانی ترقی یا تہذیب کے باب میں جو کچھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرما گئے وہ حد یا انتہا اس کی ہے اوراسی لئے وہ خاتم ہیں۔اب اگر ہزاروں لوگ ایسے پیدا ہوں جن میں ملکہ نبوت ہو، مگراس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔رسول خدا صلعم نے ختم نبوت فرمایا ہے۔ ملکہ نبوت کا ختم اور فیضان الٰہی کا خاتمہ نہیں فرمایا، بلکہ اولیاء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کے لفظ سے اس ملکہ نبوت کا تاقیات جاری رہنا پایا جاتا ہے، مگر نبوت کا خاتمہ ہوگیا جیسے کہ اس پھول کے دکھا دینے سے اس پھول کے اثبات کا خاتمہ ہوگیا تھا۔ ہاں یہ بات دیکھنی باقی رہی کہ محمد رسول صلعم نے کیا کیا جس سے ان پر نبوت کا خاتمہ ثابت ہوتا ہے۔

اس امر کی نسبت تقریر تو بہت لمبی ہے۔مگر میں اس کو ایک مختصر تقریر میں ختم کرنا چاہتا ہوں۔ یہ امر بجائے خود تحقیق وثابت ہو چکا ہے کہ یقین خدا کی وحدانے کا اصلی ذریعہ انسان کی روحانی ترقی کا ہے یا دوسری زبان میں یوں کہو کہ باعث بجت آخروی ہے۔اس مسئلہ کو اس مقام پر مسلم قرار دیتا ہوں اوراس جگہ اس پر بحث کی ضرورت نہیں سمجھتا۔پس اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ وحدانیت ذات باری کی نسبت خاتم المرسلین نے کیا کیا۔

ہم کو یہ بتایا کہ وہ ہستی مطلق یا علۃ العلل واحد فی الذات ہے۔ وحدت فی الذات ایک ایسا مسئلہ ہے کہ تمام دنیا کے اہل مذاہب اس کو تسلیم کرتے ہیں، عیسائی جو تثلیث کو وہ بھی وحدت فی الذات کے قائل ہیں۔ پس یہ تو کچھ نئی بات یا کچھ بڑی بات (اگرچہ فی نفسہ بڑی ہے) نہ تھی۔

اسی کے ساتھ ہم کو یہ بھی بتایا کہ وہ ہستی مطلق صفات میں بھی واحد ہے۔ یہ مسئلہ وحدت فی الصفات کا کسی قدر پہلے مسئلہ سے زیادہ ترقی کیا ہوا تھا۔ کیونکہ اگرچہ دنیا میں ایسے بہت سے مذاہب و ادیان ہیں جو مشرک فی الصفات ہیں الا ایک آدھ مذہب ایسا بھی تھا جو وحدت فی الصفات کو بھی مانتا تھا۔

تیسری بات جو ہمارے پیغمبر نے ہم کو بتائی وہ مسئلہ فی العبادت کا ہے۔یعنی وہ دل کا تذلل اوان ارکان ظاہری کا ادا جو خاص اپنے خدا کے لئے ہے وہ کسی دوسرے کے لئے نہ کرنا۔ یہ وہ بھید تھا جو کسی نے ن ہیں بتایا تھا اور جس کے بغیر درحقیقت اگر توحید ناقص نہ تھی تو پوری بھی نہ تھی۔ پس ان تین وحدتوں کی ہدایت سے جن کو ہم:

(۱) وحدت فی الذات

(۲) وحدت فی الصفات

(۳) وحدت فی العبادت

سے تعبیر کرتے ہیں، ایمان وحدت ذات باری پر مکمل ہو گیا اور خدا نے کہہ دیا ''الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا'' اور اسی کے ساتھ درحقیقت نبوت بھی یعنی تعلیم وحدت باری بھی ختم ہو گئی جو اصل اصول جات یا روحانی ترقی کا ہے۔ پس اب جو لوگ وحدانیت خدا کی ہدایت کریں گے یا کرتے ہیں اس سے زیادہ کوئی بات نہیں کر سکتے اور جو لوگ ان تینوں وحدتوں پر یقین کریں گے بلاشبہ مسلمان اور پورے موحد

ہوں گے ، کیونکہ ان تینوں وحدتوں پر یقین کرنے والا اپنا نام جو چاہے سو رکھے۔مگر درحقیقت وہ مسلمان اور بڑے سچے مسئلہ اسلام کا پیرو ہے۔ہاں اس قدر بے شک ہے کہ اسلام ہی سے اس مسئلے کو سیکھ کر اور اس پر یقین لاکر اگر اپنے تیئں مسلمان نہیں کہتا اور اپنا دوسرا نام رکھتا ہے تو وہ مسلمان تو خواہ مخواہ ہی ہے مگر ناشکر مسلمان ہے۔کیا عمدہ بات ہے کہ جب کسی جاہل سے پوچھتے ہیں کہ مسلمان ہو؟ تو ہو کہتا ہے کہ شکر الحمداللہ پس ہم چاہتے ہیں کہ جو لوگ وحدت ذات باری کے بجمیع صفات کمال کے قائل ہیں اور

(۱) شرک فی الذات　　　(۲) شرک فی الصفات

اور　　　(۳) شرک فی العبادت

سے بری ہیں وہ اسلام کے شکر گذار بنیں اور اپنے تیئں مسلمان کہیں اور اس سچے پیغمبر محمد رسول اللہ صلعم پر ایمان رکھیں۔جس کے سبب سے اس وحدانیت کامل کو ہم نے پایا ہے۔

اللھم　صلی　علی　النبی　المطہری

شفیع　الوریٰ　فی　یوم　بعث　و　محشری

الاسلام ہوالفطرت والفطرت ہی الاسلام

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۲۹۶ھ صفحہ ۴۱ تا ۴۵)

کیا نیچری ہونا شرح کی رو سے منع ہے؟ یا مباح؟ جائز یا واجب؟ یہ مسئلہ اس زمانہ کے علوم کے مروج ہونے سے زیر بحث ہے۔

اگر نیچی ہونے میں بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ موجودات عالم اور ان کے باہمی تعلقات سے جو نتائج حقہ پیدا ہوتے ہیں ان پر غور وفکر کی جاوے اور ان کی دلالبت اور ہدایت سے ان کے صانع کا یقین کیا جاوے کیونکہ موجودات کی صنعت اس کے صانع پر دلالت کرتی ہے اور جس قدر زیادہ اور کامل علم صنایع کا ہوتا ہے اسی قدر صانع کی معرفت کامل ہوتی ہے۔تو تو شرع میں نیچری ہونے کی ہدایت ہے۔خدا نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ

' اولم ینظر و ا فی ملکوت السموات والار ض وما خلق الل من شیئی "

اس آیت سے صاف صاف نیچری ہونے کی بزرگی کو بتایا جہاں فرمایا

" وکذا لک نری ابراھیم ملکوت السموات والارض"

پھراس نیچری ہونے کی بزرگی کے بیان ہی پر بس نہیں کیا بلکہ اس کا حکم بھی دیا جہاں یوں کہا کہ

" افلا ینظرون الی الا بل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت والی الجبال کیف نصبت والی االارض سطحت".

پھرایک جگہ فرمایا

" الذین یتفکرون فی خلق السموات والارض"

علاوہ اس کے اس قسم کی بہت سی آئتیں ہیں۔جن میں نیچری ہونے کی ہدایت ہے۔نیچر جس کو خدا نے فطرت کہا اسلام کا دوسرا نام ہے۔اسلام ایسا سیدھا سادا بے کھسر وسیع مذہب ہے کہ لا مذہبی بھی جو لوگوں نے اپنے خیالل میں سمجھ رکھی ہے درحقیقت اسلام ہی کا ایک نام ہے۔عدم محض کا تو وجود نہیں ہے۔پس لا مذہب بھی کوئی مذہب رکھتا ہوگا اور وہی اسلام ہے۔مذہب ان رسول وقیود سے ممیّز ہوتا ہے جن سے ہر ایک مذہب مقید وممیّز ہے۔ان قیود وممیّزات کو نہ ماننا لا مذہبی کہی جاتی ہے پھر اگر تمام جہان کے مذاہب کی ان قیود وممیّزات کو جن سے ایک مذہب دوسرے سے ممیّز ہوا ہے نکال ڈالو،تو بھی کوئی ایسی چیز باقی رہے گی جو بلا تخصیص ہوگی۔یعنی اس کی تخصیص مذہبا دون مذہب نہ ہوگی اور وہی لا مذہبی ہوگی اور وہی عین اسلام ہی اور وہی عین نیچر اور عین فطرت۔

اسلام کے اصلی اصولوں کے موافق نہ ان اصولوں کے جن کو عنہا مہ قرار دیا ہے وہ شخص جو نہ کسی نبی کو مانتا ہو نہ کسی اوتار کو نہ کسی کتاب الہامی کو اور نہ کسی حکم کو جو خدا نے واحد پر یقین رکھتا ہو کون ہے؟ ہندو ہے؟ نہیں۔زرتشی ہے؟ نہیں موسائی ہے؟ نہیں۔عیسائی ہے؟

نہیں۔محمدی ہے؟نہیں۔پھر کون ہے؟مسلمان۔گوہم نے ایسے شخص کے محمدی ہونے سے انکار کیا مگراس کا محمدی ہونا ایسا ہی لازم ہے جیسے کہ اس کا مسلمان ہونا۔کیونکہ انہی کی بدولت وہ مسلمان کہلایا ہے۔پس وہ بھی درحقیقت محمدی ہے پر ناشکرا محمدی جیسے ہمارے زمانے میں بعض فرقے ہیں جو غالباً توحید ذات باری پر بکمالہ یقین رکھتے ہیں۔اگر کہو کہ وہ کافر ہیں تو غلط ہے کیونکہ کافر تو نجات نہیں پائے گا۔مگر موحد سے تو خدا نے نجات کا وعدہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے۔

وقالو الن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری تلک اما نیهم قل هاتو ا بر هانکم ان کنتم صادقین. بلیٰ من اسلم وجهه لله وهو محسن قله اجر ه عند ربه ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون (سورة الم بقره آیت ۱۰۵ و ۱۰۶)

اور پھر ایک جگہ فرمایا

" ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء و من یشرک با لله فقد افتریٰ اثما عظیما (سورة النساء آیت ۵۱) اور محمد رسول الله صلعم نے فرمایا "من شهد ان لا اله الا الله مستیقنا بها قلبه فد خل الجنة "

پس جو شخص اس کلمہ پر یقین رکھتا ہے وہ بلا شبہ مسلمان و محمدی ہے۔

جن لوگوں کی نسبت کہا جاتا ہے کہ خدا کے وجود کے بھی قائل نہیں ہیں میں تو ان کو بھی مسلمان جانتا ہوں۔اول تو یہ کہنا کہ وہ خدا کے وجود کے قائل نہیں ہیں غلط محض ہے خدا کے

وجود پر یقین کرنا انسان کا امر طبعی ہے۔کوئی دل اس سے خالی نہیں کیا سچ فرمایا ہے اس نے جس نے انسان کا دل بنایا کہ

" ولہ اسلم من فی السموات والارض طوعاً و کرھاً والیہ یرجعون " (سورۃ آل عمران آیت ۷۷)

دوسرے یہ کہ خدا کے وجود کا انکار یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل اس کے ثبوت کی نہیں ہے۔ پس یہ انکار انکار وجود نہیں ہے بلکہ انکار علم دلیل سے ہے اور بلحاظ امر طبعی ان کا دل وجود باری کا مصدق ہے اور شرک سے بری ہیں۔ پھر اہل جنت ہونے میں کیا باقی رہا۔

اگر ہم کو طعنہ دیا جاوے کہ ہم موحد کو ناجی، سمجھتے ہیں یا زانی اور سارق کو بھی نجات سے محروم نہیں رکھتے تو یہ طعنہ درحقیقت ہم پر نہیں ہے۔ کیونکہ ہم تو دل سے ان لفظوں کے کہنے والے پر کہ

" وان زنی و ان سرق علی رغم انف ابی ذر "

دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت دل سے پکار کر کہتے ہیں کہ

من قال لاالہ ، الا اللہ قد خل الجنۃ وان زنی و ان سرق علی رغم انف فلان و فلان.

ہماری اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم زنا کو برا نہیں سمجھتے اور چوری کو جائز قرار دیتے ہیں اور لوگوں کو ہر قسم کے اعمال بد کی جرات دلاتے ہیں یا کسی کام کو بد نہیں سمجھتے یہ انہی لوگوں کے بدخیالات ہیں جو ایسا نتیجہ نکالتے ہیں۔ جبکہ ہماری سمجھ میں اعمال قبیح فطرت کی رو سے

قبیح حسن اور حسن قبیح نہیں ہو سکتے اور کسی سچے ہادی کا حکم بھی ان کے برخلاف نہیں ہوسکتا اور نہ کوئی ان کو تبدیل کر سکتا ہے۔تو ہم تو قبیح کو حسن اور حسن کو قبیح سمجھ ہی نہیں سکتے ہاں شاید وہ لوگ جو کسی کام کو صرف اس وجہ سے کہ ماموریہ ہی حسن اور صرف اس وجہ سے کہ ممنوع عنہ ہی قبیح سمجھتے ہیں اس دھوکے میں پڑ جاویں تو کچھ تعجب نہیں۔

خیر ہمارا قول صحیح ہو یا غلط۔جس حدیث پر ہم نے استدلال کیا ہے اور اس کی صحت قرآن مجید کی آیتوں سے ہوسکتی ہے۔اس کی نسبت کیا کہا جاوے گا۔اگر وہ فرمودہ رسول خدا صلعم ہے تو اس ک افکار کی کیا وجہ ہے۔قبول کرو کہ حضرت عمرؓ نے صلاح دی ہو کہ خدا کے اس حکم کو مشہور کرنا مصلحت نہیں ہے۔خدا نے ناسمجھی سے جاری کر دیا ہے لوگ اس پر تکیہ کر بیٹھیں گے اور اعمال کو چھوڑ دیں گے۔اور نعوذ باللہ منہا آنحضرت صلعم نے تبلیغ رسالت کو چھوڑ کر حضرت عمرؓ کی صلاح کو مان لیا ہو تو بھی اس سے جو حقیقت حکم الہیٰ کی تھی وہ تبدیل نہیں ہوسکتی۔اور وہ حقیقت یہی کہ

"من قا ل لا الہ الا اللہ مستیقنا بھا قلبہ فد خل الجنۃ"

اصل بات یہ ہے کہ توحید ذات باری پر یقین کرنا اسلام اور باعث نجات۔نہ ہمارا یہ مدعا ہے کہ لوگ انبیاء سے انکار کریں نہ ہمارا یہ منشاء ہے کہ لوگ پابندی احکام شریعت کو چھوڑ دیں بلکہ ہمارا یہ مطلب ہے کہ تمام موحد مسلم و ناجی ہیں۔پھر جو کوئی چاہے اپنے خیالات فاسد سے ہمارے اس قول کے اور کچھ معنی قرار دے لے۔

ہم نے بہت سے اہل مذاہب اور شریعت پر چلنے والوں کو بھی دیکھا ہے اور ایسے تعلیم یافتہ و تربیت یافتہ لوگوں کو بھی دیکھا ہے جن جو لا مذہب عرفی اعتبار سے کہا جا سکتا ہے۔ہم نے ان پچھلوں کو ان پہلوں سے ہزار درجہ زیادہ نیک اور ایمان دار پایا ہے۔پہلے کو نہ برائی

کے برائی ہونے کا دلی یقین ہوتا ہے نہ بھلائی کے بھلائی ہونے کا۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز اس لیے بری ہے کہ بری کہی گئی ہے اور یہ چیز اس لیے اچھی ہے کہ اچھی کہ گئی ہے۔ اس کے دل پر کوئی لازوال اثر اس کا نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اس پچھلے شخص کو برائی کے برا ہونے کا اور بھلائی کے بھلا ہونے کا دل سے یقین ہوتا ہے جو کسی طرح زائل نہیں ہوسکتا اور اسی لیے اعمال اور برتاؤ میں اور نیکی میں یہ پچھلا شخص پہلے اور ہزار درجہ زیادہ نیک ہوتا ہے۔

پہلا شخص اس برائی کو کسی حیلہ سے چھپا کر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ایک بے گناہ معصوم عورت کو حیلہ سے بہکا کر لے آتا ہے۔ لوگوں کا مال حیلہ سے کھا لیتا ہے۔ جن کاموں کو اس نے اوپری سے دل سے ناجائز سمجھ رکھا ہے ان کے جائز کرنے کے لیے سینکڑوں حیلے پیدا کرتا ہے اور کتب فقہ میں دفتر کے دفتر کتاب الحیل کے لکھ دیتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ تمام مذاہب میں جو لوگ زیادہ مقدس گنے جاتے ہیں خواہ وہ یہودی مذہب کے ربی کاہن ہوں یا عیسائی مذہب کے پوپ یا ہندو مذہب کے گرو یا مسلمان مذہب کے مولوی۔ اکثر ان میں کے مکار و دغاباز و فریبی و ریاکار دکھائی دیتے ہیں۔ یقولون مالا تفعلون ان کا ٹھیٹ مذہب ہوتا ہے۔ خدا کو دھوکا دیتے ہیں ہر حیلہ سے ہوائے نفس کو پورا کرتے ہیں اور اپنا دوزخ بھرتے ہیں۔

پچھلا شخص سیدھا سادا آدمی ہوتا ہے۔ برائیوں کو دل سے برا جانتا ہے۔ حتی المقدور ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اس کامل یقین پر کہ وہ درحقیقت برے ہے ان کو کسی حیلہ سے اچھا بنا لینا نہیں چاہتا۔ وہ کسی عورت کو حیلہ سے بھگا لانے کو بے گناہ نہیں سمجھتا۔ وہ بدنظر کو آنکھ کا گناہ۔ زبان سے فریبی باتیں کہہ کر بہکانے کو زبان کا گناہ۔ ہاتھ سے چھونے کو ہاتھ کا گناہ۔ ظاہر میں وعظ کے حیلہ سے مکر اور نیت سے کسی کے گھر جانے کو پاؤں کا گناہ سمجھتا ہے کسی برے کام کو کسی حیلہ سے اچھا ہو جانے کا اس کو یقین نہیں ہوتا۔ ہاں وہ بھی برے کام

کرتا ہے۔مگراس کا دل ہمیشہ رنج کرتا ہے۔

اور وہ یقین سمجھتا ہے کہ میں نے برا کیا۔مگر وہ پہلا شخص اپنے حیلوں کے بھروسہ اس کو برانہیں سمجھتا۔اوراس کی برائی اس کے دل میں نہیں رہتی ۔نہ خدا سے شرم کرتا ہے۔اور نہ دنیا سے۔مسجد کے غسل خانہ میں نہا کر داڑھی پھٹکار ،عمامہ باندھ کرتا پہن، چاند سا منہ لے کرممبر پر وعظ کو آن بیٹھا ہے۔اور نہایت قرأت سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھتا ہے۔اور بالکل خیال نہیں کرتا کہ جس سے پناہ مانگتا ہے وہ تو ممبر ہی پر ہے۔

نیچری کافر ہوں یا لا مذہب یا بد مذہب مگر وہ ایسے مذہب کو جیسا کہ ممبر پر اعوذ باللہ پڑھنے والے کا ہے۔پسند نہیں کرتے ہیں۔وہ یقین کرتے ہیں۔کہ فطرت اور اسلام ایک چیز ہے۔جو چیز کہ بری ہے وہ فطرت کی رو سے بری اور جو اچھی ہے۔وہ فطرت کی روح سے اچھی ہے۔اوراس لیے اسلام نے جن چیزوں کو اچھا یا برا بتایا ہے ۔ وہ وہی ہیں۔ جوفطرت کی رو سے اچھی یا بری ہیں۔پس وہ بری چیزوں سے بچنے کی ان کو یقینی برا مان کر اور اچھی چیزوں کے حاصل کرنے کی ان کو یقینی اچھا جان کر کوشش کرتے ہیں۔ اور ٹھیٹ مسلمان اور سچے تابعدار سچی شریعت کے ہوتے ہیں۔گناہ بھی کرتے ہیں ۔اور گنہگار بھی ہوتے ہیں مگر دغا باز اور مکار اور ریا کار نہیں ہوتے۔

حافظا می رندی کن و خوش باش ولے
دام تزویر مکن چوں دگراں قرآں را

مذہبی خیال

زمانہ قدیم اور زمانہ جدید کا

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۲۹۲ھ۔ صفحہ ۶۰ تا ۶۲)

جس طرح کہ قدیم و جدید فلسفہ کے اصول میں تبدیلی ہوئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسی طرح مذہبی اصول قدیم و جدید میں بھی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ زمانہ قدیم سے ہماری اصلی مراد زمانہ ماقبل سنہ نبوی سے ہے۔ لیکن چونکہ اصل اسلام بہت جلد اسی زمانہ میں پھر چلے گئے۔ اور زمانہ جدید کی روشنی سے آنکھ بند کر لی اس لیے بجبوری ہم کو زمانہ قدیم کی وسعت آخر سنہ ۱۳۰۰ نبوی تک بڑھائی پڑی۔

مذہبی اصول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا برتاؤ اور عمل درآمد قدیم زمانہ میں کس خیال پر مبنی تھا۔ اور اس زمانہ میں جو لوگ مذہبی خیالات پر بحث کرتے ہیں۔ وہ اس کا برتاؤ کس خیال پر قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ میں یقین کرتا ہوں کہ ٹھیٹ مذہب اسلام اور بانی اسلام علیہ السلام کی یہی ہدایت تھی جس کا خیال چودھویں صدی نبوی کے شروع میں پیدا ہوا یا بلاخوف لومۃ لائم کے لوگوں نے بیان کیا۔

مگر میں اس آرٹیکل میں فریقین کی دلیلوں سے کچھ بحث کرنی نہیں چاہتا۔ بلکہ صاف طور پر دونوں خیالوں کے اختلاف کو بتاتا ہوں۔ اور اس بات کا تصفیہ کہ ان دونوں

میں سے کون سا خیال ٹھیٹ اسلام کے مطابق ہے، پڑھنے والوں کی رائے پر چھوڑتا ہوں۔

قدیم اصول مذہبی یہ ہے کہ، انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ۔ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے۔ قدیم اصول یہ ہے کہ انسان جہاں تک ہو سکے نفس کشی کرے اور اپنی خوشیوں اور خواہشوں کو معدوم کر دے

جدید اصول یہ ہے کہ انسان اپنی تمام خوشیوں اوکواہشوں کو زندہ رکھے اور ان کو ان اصولوں پر استعمال کرے جو اصول کہ ان کے پیدا کرنے والے نے ان کے استعمال کے لیے پیدا کئے ہیں۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تزکیہ نفس انسانی کو لازم ہے جس کا نتیجہ ہے کہ نفس انسانی ناپاک ہے اس کو آلائشوں سے پاک کرنا چاہئیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ نفس انسانی خود پاک ہے اور اس کام کی قابلیت رکھتا ہے جو اس سے لیا جاوے۔

قدیم اصول یہ ہیہ کہ انسان گوشہ نشینی اور مجاہدات اور کم خوابی اور کم خوراکی سے اس مضغہ گوشت میں جو بشکل صنوبری سینہ میں بائیں طرف ہے ایک قسم کی حرکت اور شورش پیدا کرے اور بجز استغراق ذات مبداء کے سب کو یہاں تک کہ اپنے آپ کو بھی بھلا دے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا اپنے میں ایک مرض کا جس اک مالیخولیا کہتے ہیں پیدا کرنا ہے۔ دل کو (اگر اس کو مبداء کاموں کا فرض کیا جاوے (ایسی حالت پر رکھنا چاہئے جس سے وہ کام جس کے لیے پیدا ہوا ہے انجام ہو سکیں۔

قدیم اصول یہ ہے کہ دنیا و مافیہا سے تعلق قطع کرنا اور صرف ذات مبداء سے تعلق رکھنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا خالق کی مرضی کے برخلاف ہے۔ دنیا اور جو کچھ اس

میں ہے انسان کے فائدہ کے لیے بنائی ہے۔ پس انسان کو اسے قبول کرنا اور اسی میں ذات مبداء سے تعلق رکھنا چاہیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ نعمائے دنیا میں سے صرف اسی قدر پر قناعت کرنی چاہیے کہ جو سدرمق اور دفع خرد برد کو کافی ہو۔

جدید اصول یہ ہے کہ تمام نعمائے دنیا کو شکر المنعمہ کام میں لانا چاہیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تقدیر پر بھروسہ کرنا اور اس پر شاکر رہنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ تقدیر اس امر کا نام ہے جو واقع ہو جاوے اور قبل وقوع س کے منتظر رہنا خدا کی حکمت کو جو سعی و تدبیر میں ہے باطل کرنا ہے اور بعد وقوع اس کو برداشت نہ کرنا ناشکری کرنا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ خدا کو اندھیری رات میں آنکھ بند کر کے ڈھونڈنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ خدا کو آنکھیں کھول کر روشنی میں اور موجودات پر توجہ کرنی اور ان کے حقائق و منافع دریافت کرنے سے ڈھونڈھنا چاہئے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ خدا کی عظمت و قدرت اس میں ہے کہ وہ پانی سے آگ اور آگ سے پانی کا کام لے سکتا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ اس میں خدا کی قدرت اور اس کی عظمت اور صنعت میں بٹا لگتا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ اللہ اللہ کہنا اور تسبیح و تہلیل کرنا خدا کا یاد کرنا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ خدا کی صنائع سے اس کی یاد کا دل میں آنا خدا کا یاد کرنا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تسبیح و تہلیل عبادت ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ انسان کو خدا کی صنائع کو کام میں لانے کے لائق کرنا یا خدا کے

صنائع سے انسان کو فائدہ مند کرنا عبادت ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تزکیہ نفس نفسانی خواہشوں کا دل سے دور کرنا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا تزکیہ نفس ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ قرآن مجید میں شفا بھی ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ امراض روحانی کے لیے نہ امراض جسمانی کے لیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ قرآن تلاوت کے لیے ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ نصیحت پکڑنے اور عمل کرنے کے لیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ ایک کے عمل کا ثواب دوسرے کو پہنچتا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ایک کا کھایا دوسرے کے پیٹ میں نہیں جاتا۔

قدیم اصول یہ ہے کہ مرے ہوؤں کی ارواحیں زندوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔

جدید اصول یہ ہے کہ خود ان کا خیال ہی ان پر اثر کرتا ہے۔

قدیم اصول ہے کہ معجزوں سے انبیاء کی تصدیق ہوتی ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ نیچر سے ہوتی ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی اور دنیوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ علوم حکمیہ مذہب کو سست کر دیتے ہیں۔

جدید اصول یہ ہے کہ علوم حکمیہ سچے مذہب کو سچائی ظاہر کرتے ہیں۔

قدیم اصول یہ ہے کہ نیکی یا عبادت حور وقصور و بہشت کے ملنے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضا مندی کے لیے اور اس کی خفگی سے بچنے کے لیے

کرنی چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ہمارے نیچر کا مقتضا ہی یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے۔

اسی طرح اور بہت سے اصول جدید ہیں جو اصول قدیم سے مختلف ہیں۔ پرانے اسکول کے پڑھے ملا اپنی قدیم لکیر پر فقیر ہیں۔اس زمانہ کے جوان تعلیم یافتہ ان جدید اصول پر مرتے ہیں۔ملا ان کی تکفیر کرتے ہیں اور یہ جوان ان کو یہ جواب دیتے ہیں:۔

من احسن و جهه الله و هو محسن فله اجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون.

ھوالموجود

(تہذیب الاخلاق بابت ربیع الثانی ۱۲۹۷ھ)

یہ کہتے تو سب ہیں مگر جب پوچھو کہ وہ کون ہے تو حیران رہ جاتے ہیں۔ سب سے اچھے اور پختہ ایمان والے جن کے یقین میں کبھی شک نہیں آنے پاتا وہ ہیں جو لے دلیل اس پر یقین کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو سچے اور پکے مسلمان ہیں گو انہوں نے بے سمجھے ایک بات پر یقین کیا ہے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے ایک بات پر یقین کیا ہے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے ان کے یقین کے برخلاف یقین کیا ہے۔ مگر ان کی خوش قسمتی تھی کہ جس پر انہوں نے یقین کیا وہی سچی بات اور سیدھی راہ تھی۔ حقیقت میں لے جانے اور بن سمجھے یقین چنیں اور چناں کرنے والوں نے یقین سے بہت زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوتا ہے۔

جاہلوں کے گروہ میں سے ایک کٹ ملا اپنے وعظ میں بیان کرتا ہے کہ امام فخر الدین رازی کے پاس ان کے مرتے وقت شیطان آیا اور پوچھا کہ کس دلیل سے تم نے خدا کو جانا۔ رازی نے بہت سے دلیلیں بیاں کیں۔ شیطان نے ان سب کو توڑ دیا قریب تھا کہ رازی خدا کے منکر ہو کر کافر مریں اتنے میں ان کے پیر کی روح مجسم ہو کر آئی اور کہا کہ کم بخت یہ کہہ کہ خدا کو بے دلیل پہچانا۔ جب یہ کہا تو شیطان بھاگ گیا اور امام رازی کا پیر کی مدد سے خاتمہ بالخیر ہوا۔ اس قسم کے وعظ ان لوگوں کے دلوں میں ایسا قوی اثر کرتے ہیں کہ

بڑی سے بڑی دلیل سے بھی نہیں سکتا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا ایسی چیز نہیں جو دلیل سے پہچانا جاوے اس کو بے دلیل کے لیے ماننا چاہیے۔

مگر جب انسان اس درجہ سے آگے بڑھتا ہے تو یقین کے لیے اس کو استدلال کا راستہ ملتا ہے جس میں ہزاروں ٹھوکریں اور بے شمار دشوار گزار گھاٹیاں ہیں۔ ہاں اس میں کچھ شک نہیں کہ جو کوئی سلامتی سے اس رستہ کو طے کر جاوے اور منزل مقصود تک پہنچ جائے تو اسی کے یقین پر یقین کا اطلاق ہوتا ہے۔ بن بوجھے یقین اور بوجھے یقین میں ایسا ہی فرق ہے۔ جیسا کہ ظلمت و نور اور جہل و علم میں ہے۔

علمائے اسلام نے اس رستہ کے طے کرنے اور لوگوں کے لیے ہموار کرنے میں نہایت کوشش کی ہے اور اپنی دانست میں اس رستہ کو نہایت صاف ہموار کر دیا ہے۔ مگر بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ اب تک ناہموار و دشوار گذار ہے۔ علماء اسلام کی دلیلوں کا بڑا محالف انھی میں ایک شخص ہے جو ابن کمونہ کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے جو شبہ علماء اسلام کی دلیلوں پر کیا ہے وہ شبہ شیطانیہ کے نام سے مشہور ہے۔ امام فخر الدین رازی نے اس کے بہت سے جواب دئے جو پورے ن ہیں ہوئے اور اسی پر کٹ ملاؤں نے شیطان کی اور امام رازی کی وہ کہانی بنائی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اسی پر مولانا روم نے فرمایا ہے۔

گر مدار دیں بہ استدلا لے بدے۔ فخر رازی راز دار دیں بدے

اس زمانے کے مسلمانوں نے بھی جو دین اللہ اور فطرت اللہ کے ایک معنی سمجھتے ہیں اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ ٹھیٹ اسلام نیچر کے مطابق ہے اس دشوار گذار راستہ میں قدم رکھا ہے اور اس آرٹیکل میں ہمارا مقصود خدا کے وجود پر ان نیچروں کی دلیلوں کا بیان کرنا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود یا علۃ العلل یعنی ذات باری کی نسبت تین طرح سے بحث ہوتی ہے۔ ایک اس کے وجود سے کہ وہ موجود ہے۔ دوسرے اس کی ازلیت سے یعنی

موجودہ زمان ہ سے گذشتہ زمانہ کی طرف کتنے ہی اوپر چلے جاؤ تو اس کو انتہا نہ ہوگی تیسرے اس کی ابدیت سے۔ یعنی موجودہ زمانہ سے آءندہ زمانہ کی طرف کتنی ہی دور چلے جاؤ اس کو انتہا نہ ہوگی۔ پس نیچری واجب الوجود کو موجود اور ازلی و ابدی مانتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ لا آف نیچر یعنی قانون قدرت و آئین فطرت کی رو سے تمام موجودات عالم میں جہاں تک کہ انسان کو رسائی ہوئی ہے۔ اک سلسلہ علت و معلول کا نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے۔ جو شے موجود ہے وہ کسی علت کی معلول ہے اور وہ علت کسی دوسری علت کی معلول ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح پر چلا جاتا ہے اور ایسے سلسلہ کا نیچر کی رو سے کسی علۃ العلل پر ختم ہونا ضرور ہے جس کا ثبوت خود لا آف نیچر سے پایا جاتا ہے اور وہ لا آف نیچر یہ ہیں:۔

(۱) علت و معلول کے وجود میں خواہ خارجی ہوں یا ذہنی تقدم و تاخر لازمی ہے علت مقدم ہوگی اور معلول اس کے بعد۔

(۲) معلول کا وجود بغیر وجود علت کے نہیں ہوتا۔

(۳) جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا۔

(۴) علت و معلول کے سلسلہ کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ لازمی ہے جس کے سبب سے علت و معلول پر تقدم و تاخر یا قبلیت و بعدیت کا اطلاق فی الذہن یا فی الخارج ہوتا ہے۔

(۵) علت و معلول کے سلسلہ غیر متناہی کو اپنے وجود کے لیے استداد یعنی زمانہ بھی غیر متناہی لازم ہے۔

(۶) غیر متناہی متناہی میں نہیں سما سکتا۔

یہ تمام لاء آف نیچر ہیں جو بیان ہوئے۔ انہی سے واجب الوجود کا وجود ثابت ہوتا

ہے۔ کیونکہ جس وقت ہم عالم کو موجود کہتے ہیں تو اس وقت زمانہ کو موجودہ زمانہ تک محدود کر دیتے ہیں پس اگر اس وقت ہم یہ کہیں کہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا غیر متناہی ہے تو یہ کہنا خلاف لاء آف نیچر کے ہے کیونکہ غیر متناہی متناہی میں نہیں سما سکتا۔

علت و معلول کے سلسلہ غیر متناہی کو زمانہ بھی غیر متناہی لازم ہے۔ پس کوئی معلول معلول کسی وقت موجود بالفعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جب تک تمام سلسلہ علت و معلول کا موجود بالفعل نہ ہو سکتا کیونکہ جب تک تمام سلسلہ علت و معلول کا موجود بالفعل نہ ہو لے کوئی معلول موجود بالفعل نہ ہوگا اور تمام سلسلہ علت و معلول غیر متناہی کا موجود بالفعل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر تمام سلسلہ موجود بالفعل ہو تو غیر متناہی نہ رہے گا۔

ہم عالم کو موجود بالفعل دیکھتے ہیں اور اس لیے بموجب لاء آف نیچر کے ضرور ہے کہ اس کی اخیر علت بھی موجود بالفعل ہو اور کسی دوسری علت کی معلول نہ ہو کیونکہ اگر وہ دوسری علت غیر موجود بالفعل کی معلول ہوتی تو وہ خود موجود بالفعل نہ ہوتی پس ہم اسی علت کو جس پر عالم کی علت و معلول کا سلسلہ ختم ہوتا ہے علۃ العلل کہتے ہیں اور اسی کو ذات باری اور واجب الوجود جس کا مختصر نام یہوواہ اور اللہ اور خدا اور گاڈ ہے اور جو ہوالموجود کہلاتا ہے۔

یہی لاء آف نیچر جو ذات باری کے وجود کو ثابت کرتا ہے اس کے واجب الموجود اور ازلی ہونے کو بھی ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ جو چیز اپنے وجود میں کسی علت کی معلول نہیں ہے تو اسکے واجب الوجود ہونے میں کچھ تامل نہیں ہے۔ اور جو چیز کی واجب الوجود ہے اس کے ازلی وابدی ہونے میں کچھ کلام نہیں۔ یہ نئے الہام ہیں جو اس زمانہ میں نیچریوں کو ہوتے ہیں۔

....

امام غزالیؒ کے فلسفیانہ خیالات

حضرت امام غزالیؒ فلاسفہ اسلام میں بڑی شان کے بزرگ گذرے ہیں۔ انھوں نے اسلام کے بہت سے مسائل کو فلسفیانہ نگاہ سے دیکھا ہے اوران پر اپنے مخصوص انداز میں بڑے لطیف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس ضمن میں حضرت امام صاحب نے متعدد رسالے نہایت فاضلانہ طور پر قلم بند کئے جو خود ان کے عہد میں بھی اور بعد کے زمانے میں بھی علماء وفضلاء کی ایک کثیر جماعت کے لیے بحث کا موضوع بنے رہے۔ بہت سوں نے ان کی بناء پر امام صاحب کو کافر اور مرتد قرار دیا۔ بہت سوں نے ان کی تائید وحمایت کی۔ یہ سلسلہ صدیوں سے جاری ہے۔ سرسید بھی دور حاضرہ کے بہت بڑے فلاسفر تھے اور جملہ اسلامی مسائل کو فلسفہ اور عقل و برہان کی عینک لگا کر دیکھتے تھے۔ پس ناممکن تھا کہ وہ امام غزالی کے افکار و خیالات سے مستفید نہ ہوتے۔ انھوں نے نہایت گہری نظر سے امام صاحب کے فلسفے کا مطالعہ کے اور جو مختلف وسائل امام صاحب نے ا س کے متعلق لکھے تھے سب کو اچھی طرح سے دیکھا۔ پھر امام صاحب کے جن خیالات کو اپنے نزدیک درست اور ٹھیک سمجھا ان کو بڑے زور وشدت اور نہایت تفصیل وتشریح کے ساتھ اردو میں پیش کیا اور جن آراء وخیالات سے اختلاف کیا اس کو بھی نہایت مدلل طور

پر بیان کیا اور ان پر کافی جرح وتنقید کی، نیز کئی مضامین امام صاحب سے اخذ و انتخاب کر کے لکھے۔ ذیل میں وہ تمام مضامین ایک جگہ درج کئے جاتے ہیں جن میں سرسید نے امام صاحب کی تائید وتوثیق کی ہے یا ان پر نقد وتبصرہ کیا ہے یا ان کی تفصیل وتشریح بیان کی ہے یا ان سے اخذ و انتخاب کیا ہے۔ یہ مضامین فلسفی حضرات کے لیے یقیناً بہت دلچسپی کا باعث ہوں گے اور وہ ان کو بڑے شوق سے ملاحظہ فرمائیں گے۔

یہ بیش قیمت اور نادر مضامین اسی وقت سرسید کے ایک نہایت عقیدت مند مرید قاضی سراج الدین صاحبؒ نے اپنے اخبار سرمور گزٹ ناہن میں شائع کئے تھے اور ایک مرتبہ اخبار میں چھپ کر دنیا کی نظر سے ہمیشہ کے لیے اوجھل ہو چکے تھے۔ میں نہایت ہی ممنون ہوں اپنے محترم دوست صوفی سلطان علی صاحب کا کہ انھوں نے گجرات سے سرمور گزٹ کا قدیم فائل بابت ۱۸۸۹ء مجھے کہیں سے تلاش کر کے بھیج دیا۔ اسی فائل سے یہ مضامین نقل کر کے میں ناظرین کرام کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

(محمد اسماعیل

پانی پتی)

(۱) روح اور اس کی حقیقت۔۔۔امام غزالی کے نزدیک

(اخبار سرمور گزٹ ناہن بابت ۸۔اکتوبر ۱۸۸۹ء)

(یہ مضمون امام صاحب کی کتاب ''المضمون بہ علی غیر اہلہ کو پیش نظر رکھ کر لکھا گیا ہے)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح کوئی جسم نہیں ہے کہ وہ بدن میں اس طرح چلی گئی ہو جیسے پانی برتن میں اور نہ عرض ہے۔یعنی ایسی چیز نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ساتھ قائم ہو اور دل و دماغ میں اس طرح گھس گئی ہو جیسے کالی چیز میں کالکی یا عالم میں علم، بلکہ وہ جوہر ہے۔یعنی آپ اپنے آپے سے قائم ہے۔کیونکہ وہ اپنے آپے کو اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتی ہے اور معقولات کو پا لیتی ہے اور جو چیز کہ دوسری چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔یعنی عرض ہوتی ہے اس میں یہ صفتیں نہیں ہوتیں۔

اور وہ جسم بھی نہیں ہے۔کیونکہ جسم تقسیم ہونے کے لائق ہوتا ہے۔یعنی اس کے دو چار دس بیس وغیرہ حصے ہو سکتے ہیں اور روح تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں اور دلیل سے ثابت ہے کہ وہ واحد ہے اور تمام عقلاء نے اتفاق کیا ہے کہوہ جزءلایستجزیٰ کے مانند ہے،

ےعنی ایسی شیئ ہے کہ تقسیم نہیں ہوسکتی۔

اور وہ متحیز بھی نہیں ہے۔یعنی اس نے کوئی جگہ بھی نہیں گھیری ہے جیسے کہ ہر ایک جسم بقدر اپنے جسم کے جگہ گھیرے ہوئے ہے۔ کیونکہ جو چیز متحیز، یعنی جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے وہ تقسیم کے قابل ہوتی ہے اور جزء لایتجزیٰ، یعنی چھوٹی سی چھوٹی چیز جو جگہ گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم نہ ہوسکے اس کا ہونا باطل ہے۔یعنی محالل ہے پس ثابت ہے کہ روح جوہر ہے۔یعنی اپنے آپ سے قائمہے اور متحیز، یع ی جگہ گھیرے ہوئے بھی نہیں ہے۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح نہ تو انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے اور نہ اس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اس سے جدا ہے۔لیکن یہ سب باتیں ایسی چیز سے علانہ رکھتی ہیں جس کا جسم ہو اور متحیز ہو اور روح میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہے اور نہ کسی جگہ میں حلول کئے ہوئے ہے۔ کیونکہ یہ صفتیں بھی جسم دار چیز سے یا ایسی چیز سے جو دوسری چیز کے ساتھ موجود ہو، یعنی عرض ہو علاقہ رکھتی ہیں اور روح جسم ہونے سے پاک ہے۔

مگر واضح ہو کہ کرامیہ اور حنبلی، یعنی حضرت امام احمد بن حنبل کے پیرو روح کو جسم مانتے ہیں اور اشاعرہ اور متعزلی اس کا جسم تو نہیں مانتے، مگر اس کے لیے جہت کا ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

جب کہ امام صاحب نے روح کو ایسا مانا کہ وہ ایک جوہر، یعنی ایک ذات ہے اور قائم بالذات ہے، یعنی آپ اپنے آپے سے قائم ہے اور اپنے کو جانتی اور معقولات کو دریافت کرلیتی ہے اور نہ جسم ہے اور نہ متحیز ہے اور نہ تقسیم کے قابل ہے اور نہ کسی خاص طرف کو ہے اور ن ہ کسی خاص جگہ میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ

قائم ہے اور نہ کسی جسم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے اور نہ اس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اس سے جدا ہے تو یہی سب صفتیں خدا کی ذات پاک کی ہیں اور اس سے لازم آتا ہے کہ روح بھی خدا کے مانند تھے۔

اس کا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ خدا میں بھی یہ صفتیں ہیں، مگر یہ صفتیں خدا کی مخصوص صفتوں میں سے نہیں ہیں (۱) بلکہ خدا کی مخصوص صفتیں اس کا قیوم ہونا ہے۔ یعنی وہ اپنے ذات سے قائم ہے اور باقی تمام چیزیں اس کی ذات کے سبب سے قائم ہیں او وہ آپ ہی آپ موجود ہے اور سب چیزیں آپ ہی آپ موجود نہیں ہیں۔ بلکہ ان کا وجود وعارضی ہے اور خدا کا وجود ذاتی۔

جو جواب کہ امام صاحب نے دیا اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو ان صفات سے جو روح کی بیان کی ہیں یہ بات لازم ہوتی ہے کہ روح قدیم اور غیر مخلوق ہے۔

اس کا جواب عجیب طرح سے امام صاحب نے دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روح کو جو غیر مخلوق کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اندازہ کمیت سے کہ کتنی ہے نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ کسی چیز کا اندازہ اس طرح پر کہ کتنی ہے اس وقت ہوسکتا ہے، جب کہ وہ متحیز ہو، یعنی کسی قدر جگہ کو گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم ہوسکتی ہو۔ مگر روح نہ متحیز ہے اور نہ تقسیم ہوسکتی ہے، نہ اس کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں، مگر اس کو مخلوق اس لیے کہتے ہیں۔، کہ وہ پیدا ہوتی ہوتی ہے اور قدیم نہیں ہے اور وہ حادث ہوتی ہے، یعنی پیدا ہوتی ہے جبکہ نطفہ میں اس کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہوتا ہے۔

---

(۱) خدا کی کل صفات محصوص ہیں، خدا کی صفات ہے اور غیر مخصوص قرار دینا صحیح نہیں ہے (سید احمد)

امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ارواح بشری قبل وجود ابدان کے موجود نہیں ہیں،

بلکہ بعد وجود ابدان کے حادث ہوتی ہیں جیسے صورت آئینہ میں، کیونکہ اگر قبل وجود ابدان کے موجود ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو کل انسانوں کے لیے روح واحد ہوگی یا کثیر یعنی بہت سی ہوں گی۔ پھر وہ ایک لمبی دلیل لکھتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ قبل وجود ابدان روح کا واحد ہونا یا کثیر ہونا دونوں باطل ہیں اور جب وہ دونوں باتیں باطل ہوئیں تو روح کا قبل ابدان ہونا باطل ہو گیا۔

امام صاحب سے پوچھا گیا کہ جب ارواح بشری کثرت سے موجود نہیں ہو سکتیں تو انسانوں کے بدن سے ان کے مرنے پر جدا ہو جانے کے بعد کیونکر کثرت سے موجود ہو جائیں گی اور آپس میں متغائر بھی ہوں گی؟

اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد روح نے مختلف اوصاف، مثلاً علم و جہل اور صفائی اور کدورت اور حسن اخلاق اور اخلاق قبیح حاصل کیے ہیں اور اسی سبب سے وہ ایک دوسری سے متغائر ہوگئی ہیں اور ان کی کثرت سمجھ میں آتی ہے، مگر جسموں سے متعلق ہونے سے پہلے اس تغائر کے اسباب موجود نہ تھے اور اسی لیے ان کا کثیر ہونا باطل تھا۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب امام صاحب نے روح کو مادی نہیں مانا، بلکہ ایک جوہر غیر متحیز، یعنی بغیر جسم کے مانا ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ نہ وہ جسم میں داخل ہے، نہ اس سے خارج ہے نہ اس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اس سے جدا ہے، بلکہ اس کا تعلق بدن سے صرف ایسا ہے جیسے کہ صورت کا آئینہ میں تو وہ انسان کے افعال سے اخلاق حسن یا اخلاق قبیح کیونکر حاصل کرسکتی تھی، تاکہ انسانوں کے مرنے کے بعد ان کی روحوں میں تغائر پیدا ہو اور کثرت روحوں کی وجود پذیر ہو۔

علاوہ اس کے ایک امر بحث طلب اور باقی رہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانوں میں

توالد اور تناسل جاری ہے اور آن واحد میں بہت سے نطفے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرتے ہیں اور ضرور ہے کہ ایک کے لیے روح حادث ہو، پس روح کا آن واحد میں کثرت سے حادث ہونا یا موجود ہونا بلاکسب کسی اختلاف کے لازم آتا ہے اور چونکہ کوئی زمانہ اور کوئی آن ایسے نطفوں کے وجود سے جنہوں نے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرلیا ہو خالی نہیں ہے تو ہر آن میں روح کا کثرت سے موجود ہونا بروقت وجود ابداندس کثیر لازم آتا ہے اور کثرت ارواح موجودہ باطل نہیں ہوتی۔

امام صاحب نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے روحین پہلے سے موجود نہیں ہیں، بلکہ اجساد کے ساتھ حادث ہوتی ہیں تو اس حدیث کے کہ خلق اللہ تعالیٰ الارواح قبل الاجساد بلفی عام (یعنی اللہ تعالیٰ نے روحوں کو دو ہزار برس پہلے جسموں سے پیدا کیا ہے) کیا معنی ہوں گے؟

اس کے جواب میں امام صاحب عاجز ہوگئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس میں تاویل کرنی چاہیے اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ مراد ہیں اور اجساد سے اجساد عالم وفیہ مافیہ (۱)

جو مذہب کہ امام صاحب نے اختیار کیا ہے اس میں ایک اور دقت ہے کہ نطفے کی یا مادہ کی یا عناصر کی ترکیب اور امتزاج سے جو جسم لطیف حادث ہوتا ہے وہ وہ شے ہے جس سے نمو اور جسم کا وجود متعلق ہے اور وہ اشجار وحیوانسد دونوں سے علاقہ رکھتا ہے۔ جو کیفیت اور استعداد کسی درخت کے بیج میں بودینے کے بعد پیدا ہوتی ہے وہی نطفے میں بھی پیدا ہوتی ہے اور وہی اس مادہ میں پیدا ہوتی ہے جس سے خود بخود کیڑے مکوڑے حشرات الارض پیدا ہوتے ہیں، مگر اس شئ پر جو حیوانی مادہ میں اسی طرح حادث ہوتی ہے جیسے کہ شجری مادے میں روح کا جس سے ہم بحث کررہے ہیں اطلق نہیں ہوسکتا، گو کہ بعض دفعہ اس کا نام روح

حیوانی اور روح باقی کہا جائے۔ پس بموجب مذہب امام صاحب کے یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ روح جس سے بحث ہے اور وہ شیئ جو نطفے میں بسبب امتزاج اور ترکیب مادہ کے پیدا ہوتی ہے ایک ہی چیز ہے اور صریح البطلان ہے یا نطفے میں دو طرح کا استعداد پیدا ہوتا ہے، ایک وہ جب کہ ان میں استعداد قبول روح حیوانی ہوتی ہے اور دوسری وہ جبکہ اس میں وہ استعداد پیدا ہوتا ہے جس کے سبب سے یا جس کے لیے روح انسانی حادث ہوتی ہے اور مثل عکس آئینہ تعلق پکڑتی ہے ولکنہ فیہ مافیہ۔

مگر تعجب یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنی کتاب المضنون بہ علی اہلہ میں روح کی یہ تعریب لکھی ہے کہ:۔

''وہ ایک جسم لطیف ہے اخلاط کے بخار سے مرکب اور

(۱) فیہ مافیہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ جواب درست نہیں۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

اس کا منبع دل ہے اور اس میں قوائے نفسانی وحیوانی دونوں ہیں اور اسی سے قوت حساسہ او اعضاء کی حرکت حاصل ہوتی ہے۔''

اور ظاہر ہے کہ اس تعریف میں وہ روح انسانی دخل نہیں ہوسکتی جس پر ہم اس مقام میں بحث کر رہے ہیں اور جس کا ذکر امام صاحب نے المضنون الاخیر (المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ کا دوسرا نام) میں کیا ہے۔

واما مذهب بعض الفلاسفته الا الهٰيين فى هذا الزمان هذا.

(اس مسئلہ کے متعلق بعض موجودہ فلاسفہ الٰہیین (۱) کا نقطہ نظر مندرجہ ذیل ہے)۔

اول وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تعقل اور ارادہ صرف ترکیب عناصر یا امتزاج مادہ سے پیدا نہیں ہوسکتا، البتہ تاثر پیدا ہوتا ہے، مگر تاثر اور چیز ہے اور تعقل ارادہ اور چیز

ہے۔

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام حیوانات میں، خواہ وہ انسان ہوں یا حیوان سب مے ں تعقل اور ارادہ ہے اور وہ شیئ جس سے تعقل اور ارادہ ہے وہ اس چیز کے علاوہ ہے جو ترکیب عناصر یا امتزاج مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ پس وہ اسی شیئ کو جس سے انسان اور حیوان میں تعقل اور ارادہ پیدا ہوتا ہے روح کہتے ہیں۔

(۱) اس تمام سلسلہ مضامین میں جہاں موجودہ فلاسفہ الٰہیین کا لفظ آئے گا اس سے مراد خود سر سید ہوں گے جیسا کہ ایڈیٹر سر مور گزٹ نے بھی صراحت کر دی ہے۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اور حیوان میں اور نیز ایسی مخلوق میں اگر ہو، جو مافوق الانسان اور غیر مرئی اور ذی تعقل و ارادہ ہو جس کے وجود کا ثبوت اب تک ان کے نزدیک کتاب و سنت سے نہیں ہوا وھی ایک روح ہے۔ وہ حیوانات میں بھی روح مانتے ہیں جیسے کہ انسان میں اور دونوں کی روح میں فرق نہیں سمجھتے بلکہ متحد مانتے ہیں اور ان کے افعال کے تفاوت کو ان کی ترکیب اعضاء کے اختلاف پر جن کے ذریعے سے روح کام لیتی ہے محمول کرتے ہیں۔

وہ اس کی مثال ایک اسٹیم انجن کے کارخانے کی دیتے ہیں جس میں مختلف کام کرنے کی کلیں لگی ہوئی ہوں۔ ان تمام کلوں کو حرکت دینے والی صرف وہی ایک اسٹیم انجن ہے، مگر وہ کلیں جن مختلف کاموں کے لیے لگائی گئی ہیں وہ مختلف کام دیتی ہیں۔

یہی حالت انسانوں اور حیوانوں کی ہے۔ ہر ایک انسان میں اور ہر ایک حیوان میں جس کام کے لائق اس کے اعضاء کی ترکیب ہے وہ وہی کام کرتا ہے۔

حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے اعضاء کی ترکیب میں بجز ایک محدود کام

کرنے کی قابلیت کے اور کچھ نہیں ہے اور اسی لیے وہ اوامر و نواہی کے مکلّف نہیں ہیں اور نہ ان کی روح کوئی نئی چیز کسب کرتی ہے۔

مگر انسان کے اعضاء دل و دماغ کی ترکیب ایسی ہے کہ اس میں غیر محدود کام کرنے کی قابلیت ہے اور نیز ان میں یہ بھی قابلیت ہے کہ وہ اسٹیم ان سے بطور ایک انجینئیر کے کام لے، یعنی کسی کل کو بند کر دے، کسی کو چلنے دے۔ کسی کو تیز کر دے۔ کسی کو سست کر دے اور اسی قابلیت کے سبب وہ مکلّف ہے۔ واللہ در من قال۔

آسماں امانت نہ توانست کشید
قرعہ فال بہ نام من دیوانہ زدند

ماقولھم مافی ھدیۃ الروح وحقیقتھا

(روح کی ماہیت اوراس کی حقیقت کے بارے میں موجودہ فلاسفہ الٰہین کا نظریہ)

ان کا یہ ہے کہ کسی شیئ کی ماہیت کا جاننا انسان کی عقل سے خارج ہے۔

وعلم آدم الاسماء کلھا وعلم ماھیۃ المسمیٰ بھذہ الاسماء جو چیزیں کہ محسوس ہیں ان کے عوارض کو نہیں جان سکتا ، کیونکہ جو ذریعے علم کے خدا نے انسان میں پیدا کئے ہیں ان میں بجز اس کے کہ اشیائے محسوس کے عوارض کو جان سکیں اور غیر محسوس کے وجود یا عدم وجود کی تصدیق یا تکذیب کریں اور کچھ طاقت نہیں ہے۔

روح کی حقیقت یا ماہیت بھی اسی قسم کی ہے۔اس کا وجود جان دار مخلوق میں ثابت ہوتا ہے، مگر اس کی ماہیت مثل تمام اشیاء کی ماہیت کے عقل انسانی سے بالاتر ہے اور چونکہ وہ کسی طرح پر محسوس نہیں ہے اس لیے اس کے عملوں کا جاننا بھی عقل انسانی سے خارج ہے۔ اسی لیے اس پرکاریگر (جل جلالہ واعظم شانہ) نے فرمایا:۔

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی

یہ وجہ ہے کہ انسان خدا کے وجود اوراس کی صفات پر ایمان لانے کو مکلّف کیا گیا ہے

، نہ اس بات پر کہ اسکی ذات کی۔ اس کی حیات کی۔ اس کی قدرت کی۔ اس کے علم کی۔ اس کے غضب کی۔ اس کے رحم کی۔ یعنی اس کی صفات کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔

مگر ہاں عقل انسانی جہاں تک کہ وسیع ہوسکتی ہے اس حدتک انسان غیر محسوس چیزوں کی نسبت بھی اس کو وسعت دے سکتا ہے۔ روح کی نسبت اس قدر اس کو وسعت ہوسکتی ہے کہ روح مخلوق ہے اور جو ہر لطیف ہے اور ذی تعقل اور ذی ارادہ کا سب اور مکتسب ہے اور جب کسی مادے میں وہ نطفہ ہو یا سڑی مڑی یا اور کوئی چیز استعدادحی ہونے، یعنی جان دار ہونے کا پیدا ہوتا ہے تو وہ باندازہ اس کی استعداد کے اس میں سرایت کر جاتی ہے اور ان اعضاء میں جو اس مخلوق میں ہیں وہی کام لیتی ہے جس کام کے لائق وہ بنائے گئے ہیں یا اس کے سبب سے وہ اعضاء کام کرتے ہیں جن کے لیے وہ بنائے گئے ہیں اور جب وہ استعداد ان میں باقی نہیں رہتا جس کے سبب سے روح نے اس میں سرایت کی تھی تو روح اس سے علیحدہ ہوجاتی ہے۔

اس کی مثال میں الکٹرسٹی کی مثال دی جاسکتی ہے۔ الکٹرسٹی تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ تمام اجسام میں بقدر استعداد ہر ایک جسم کے سرایت کئے ہوئے ہے اور جب ہم کسی مادے میں ایسی ترکیب پیدا کرتے ہیں جس میں الکٹرسٹی کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہو وہ فی الفور اس میں سرایت کر جاتی ہے اور بہ اندازہ اس کی استعداد کے سرایت کرتی ہے۔ اسی طرح روح بھی بمجرد پیدا ہونے استعدار قبول روح کے اس شیئ میں جس میں وہ استعداد پید ہوا ہے سرایت کر جاتی ہے۔

ہم بذریعہ آلات اور تراکیب کے الکٹرسٹی کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں۔ ایک جسم میں سے اس کو خارج کر کے دوسرے جسم میں جس میں اس کے قبول کرنے کا استعداد ہے داخل کرتے ہیں اور جس وقت اس کو کسی جسم سے خارج کرتے ہیں تو آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ

وہ ایک جسم لطیف ، سیال، روشن ہے جو مثل پانی کی دھار کے ایک جسم سے نکلتا ہے اور دوسرے جسم میں چلا جاتا ہےاوراس دوسرے جسم کی نہ جسامت میں تغیر ہوتا ہے، نہ اس کے نحیر میں اور جب اس جسم میں استعداد قبول باقی نہیں رہتا تو اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اس جسم لطیف سیال کے ہر ایک جزو میں وہی خاصیت ہے جو اسکے کل میں ہے اور وہ جسم سیال جو نہایت لطیف ہے اور علیٰ قول الاصح مادی ہے اور اس کا جسم اجزائے صغاروی مقراطیسی سے مرکب ہے، اسی طرح روح بھی ایک جسم لطیف ومخلوق ہے، قبل وجود ابدان جو ان اجسام سے جن میں اس کے قبول کرنے کا استعداد ہوتا ہے بقدر اس کے استعداد کے اس میں سرایت کر جاتی ہے اور جب وہ استعداد قبول اس میں باقی نہیں رہتا اس سے علیحدہ ہو جاتی ہےاوراسی کا نام موت ہے۔

واللہ اعلم . وھذا ما الھمنی ربی

....

(۲) ملائکہ، جن اور شیاطین کی حقیقت

امام غزالیؒ کے نزدیک

(اخبار سرمور گزٹ ناہن بابت ۱۵ اکتوبر ۱۸۸۹ء)

اس آرٹیکل میں ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو بیان کریں کہ حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں ملائکہ، جن وشیاطین کی نسبت کیا بیان کیا ہے۔ یہ مباحث مشکل ہیں۔ مگر جہاں تک ہم سے ہو سکے گا عام فہم لفظوں میں بیان کریں گے۔

مگر سب سے پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہئیے کہ امام غزالی صاحب کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جس کا نام ''المضنون بہ علیٰ اہلہ'' ہے اور ایک دوسری کتاب ہے جس کا نام المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ ہے۔ یہ دوسری کتاب درحقیقت تین کتابوں پر مشتمل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی صاحب نے پہلے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام ''المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ'' رکھا۔ یہ کتاب مصر میں چھپی ہے۔ پھر ایک دوسرا رسالہ لکھا جو ''الا جوبۃ الغزالیۃ فی المسائل الاخرویۃ'' کہا گیا۔ یہ رسالہ بھی مصر میں چھپا ہے۔ مگر مصر کے چھاپے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے پہلا رسالہ المضنون الکبیر کے نام سے مشہور ہوا اور دوسرا

رسالہ المضنون الصغیر کے نام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں رسالوں کے لکھنے کے بعد امام صاحب نے ایک تیسرا رسالہ مرتب کیا جس کے شروع میں وہ رسالہ جو الاجوبۃ الغزالیہ یا المضنون الصغیر کے نام سے نام زد تھا بتمامہ مع اختلاف بسیر اس میں موجود ہے اور پہلے رسالے المضنون الکبیر کے مضامین بہ ترتیب مختلف اور بہ تقریر جدید بہت سے شامل ہیں اور کچھ متروک ہیں۔ اس رسالے کو ہم المضنون الاخیر کے نام سے نام زد کرتے ہیں۔ پس اس آرٹیکل میں ہم جو کچھ لکھتے ہیں وہ انھیں رسالوں سے منتخب کر کے لکھتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:۔

(۱) المضنون به علیٰ اهله.

(۲) المضنون به علیٰ غیر اهله. یعنی المضنون الکبیر.

(۳) الا جوبة الغزالية فی المسائل الاخروبة یعنی المضنون الصغیر.

(۴) المضنون به علیٰ غیر اهله ، یعنی المضنون الاخیر.

انتخاب مافی المضنون الکبیر

(المضنون الکبیر کا انتخاب)

وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن اور شیاطین ایسے جوہر، یعنی ایسی ذات ہیں جو اپنے آپے سے قائم ہیں۔ یعنی کسی دوسرے میں ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ ان کا اختلاف ایسا ہے جیسے کہ کسی ایک چیز کی مختلف اقسام میں ہوتا ہے۔ وہ مثال دیتے ہیں کہ قدرت اور علم اور رنگ آپس میں مختلف ہیں۔ مگر یہ تینوں چیزیں اپنے

آپ سے قائم نہیں ہیں۔ بلکہ کسی دوسرے میں ہونے کی محتاج ہیں۔ اسی طرح ملائکہ اور شیطان اور جن مختلف قسمیں ہیں، مگر خود جوہر ہیں اور اپنے آپ سے قائم ہیں۔

پھر وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن میں جو اختلاف ہے اس میں تردد ہے کہ وہ کس قسم کا اختلاف ہے۔ کیا اس قسم کا اختلاف ہے جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے، یعنی حیوان ہونے میں تو دونوں شامل ہیں۔ مگر گھوڑا ایک الگ قسم حیوان کی ہے اور انسان ایک الگ قسم حیوان کی ہے یا اس چیز میں اختلاف جو ان کے ساتھ ہیں جیسے کہ انسان ناقص اور انسان کامل میں اختلاف ہے۔ اسی طرح ملائکہ و شیطان میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہیں تو ایک ہی قسم کے مگر خیر و شر جو ان میں ہے اس سے باہم مختلف ہیں مگر اخیر کو امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ ان میں پہلی قسم ہی کا اختلاف ہے۔ یعنی ایسا اختلاف جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے۔

پھر امام صاحب ایک زیادہ مشکل بحث پر رجوع ہوتے ہیں کہ یہ جواہر، یعنی ذاتیں جو اپنے آپ سے قائم ہیں منقسم ہوسکتی ہیں یا نہیں، یعنی ان کے ٹکڑے ٹکڑے یا ریزے ریزے علیحدہ علیحدہ بغیر ان کی صفات میں نقصان ہونے ہوسکتے ہیں یا نہیں، اور نیز وہ متحیز ہیں یا نہیں، یعنی جس طرح کہ اجسام موجودہ بقدر اپنے جسم کے ایک جگہ گھیرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اسی طرح وہ بھی گھیرے ہوئے ہیں یا نہیں۔

اس کا فیصلہ وہ اس طرح فرماتے ہیں کہ اگر جزء لایتجزیٰ کا موجود ہونا محال ہے تو ان کا منقسم ہونا بھی محال ہے اور اگر جزء لایتجزیٰ کا موجود ہونا ممکن ہے تو اس کا متحیز اور منقسم ہونا بھی ممکن ہے۔

پھر امام غزالی صاحب فرماتے ہیں بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ ان کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا جائز نہیں کیونکہ خدا تعالیٰ ہی غیر منقسم اور غیر متحیز ہے۔ پھر خدا میں اور ملائکہ میں اور

شیطان اور جن میں کیا چیز ہوگی جس سے خدا میں اور ان میں فرق کر سکیں؟

مگر امام صاحب اس قول کو نہیں مانتے اور فرماتے ہیں کہ اگر دو چیزیں ہیں اور ان دونوں کی نسبت کہا جائے کہ فلاں امر اس میں بھی نہیں ہے اور اس میں بھی نہیں ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں چیزیں ایک ہو جائیں۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ملائکہ اگرچہ غیر محسوس ہیں، یعنی نہ دکھائی دیتے ہیں۔ نہ چھونے سے معلوم تے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ دکھائی دے جائیں اور ان کا دکھائی دے جانا دو طرح پر ہو سکتا ہے یا کسی صورت میں بن جائیں جیسے کہ خدا نے کہا فتمثل لھا بشرا سویا یعنی حضرت مریم کے سامنے فرشتہ ٹھیک آدمی بن گیا یا آنحضرت صلعم کے سامنے حضرت جبریلؑ دحیہ کلبی کی صورت بن کر آتے ہیں۔

مگر امام صاحب نے اس مقام پر یہ نہیں بتلایا کہ جب ملائکہ کی نسبت یہ بات تسلیم ہو چکی تھی کہ وہ نہ منقسم ہو سکتے ہیں اور نہ متحیز تو جب وہ کسی کی صورت بن گئے تو ان کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا کیونکر باقی رہا۔

دوسری صورت فرشتوں کے دکھائی دینے کی امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ شاید بعضے ملائکہ کے لیے ایسا بدن ہو جو محسوس ہو سکتا ہو اور اس کا محسوس ہونا، یعنی دکھائی دینا نور نبوت پر موقوف ہو جیسا کہ ہمارا دنیا کی چیزوں کو دیکھنا سورج کے نور پر موقوف ہے۔ اخیر کو فرماتے ہیں کہ یہی حال جن اور شیاطین کا ہے۔ مگر پھر یہ نہ فرمایا کہ ایسے ملائکہ اور جن اور شیاطین جن کے لیے کوئی بدن ہے وہ کیونکر غیر منقسم اور غیر متحیز ہوں گے؟

انتخاب مافی المضنون بہ علی اہلہ

(المضنون بہ علی اہلہ کا انتخاب)

معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جو خیالات اس میں بیان کیے تھے اس کے بعد ان میں ترقی ہوئی۔ چنانچہ اس رسالے میں بہت لمبی بحثیں اور مقامات متعددہ لکھے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آسمان مع اپنے تمام اجزاء کے ایک بہت بڑے انسان کے مانند ہے اور انسان کے مانند اس میں نفس بھی ہے اور اس کے تمام اجزاء ایسے ہیں جیسے کہ انسان یا حیوان کے اعضائے مختلفہ اور وہ اپنے ارادے سے حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کرنے سے اس کو ایک غرض بھی ہے اور وہ غرض ایک شوق ہے مشابہ ہونے کا ایک جوہر سے جو اس سے بھی اشرف ہے اور اس جوہر شریف کا اگلے حکماء اور فلاسفہ کی زبان میں عقل مجرد نام ہے اور شرع کی زبان میں ملک مقرب، یعنی فرشتہ اور پھر فرماتے ہیں کہ ''ان العقول یعنی الملائکہ کثیرۃ'' اسکا ترجمہ یہ ہے کہ عقول، یعنی ملائکہ بہت سے ہیں۔

پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عقول مجردہ کثرت سے ہونا چاہیں اور جتنے آسمان ہیں ان کی تعداد سے کم عقول مجردہ نہیں ہوسکتیں۔ پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ آسمان متعدد ہیں اور ان کی حرکتیں بھی مختلف ہیں تو ان آسمانوں کے نفوس وہی ملائکہ سماویہ ہیں کیونکہ اجسام سماوی سے خصوصیت رکھتے ہیں اور یہی عقول سماویہ ملائکہ مقربون ہیں، کیونکہ وہ مادے کے علائق سے بری ہیں اور صفات میں رب الارباب کے قریب ہیں۔ فقط

جو غلطی کہ اگلے زمانے کے علماء اور حکماء اور فلاسفہ کو آسمانوں کے فلسفی وجود (نہ شرعی وجود) کے ماننے میں ہوئی وہ امام صاحب کی تصانیف میں بھی موجود ہے اور جو دلیلیں اس بناء پر قائم کی جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ محض بے بنیاد ہیں اور ٹھیٹ مذہب اسلام سے اس کو کچھ تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس غلطی سے قطع نظر کرو تو امام صاحب کے اس قول کا نتیجہ یہ ہے کہ عقول مجردہ وہی ملائکہ ہیں، مگر وہ نہ منقسم ہو سکتے ہیں، نہ متحیز ہو سکتے ہیں، نہ ہاتھ سے محسوس ہو سکتے ہیں اور نہ آنکھ سے دکھائی دے سکتے ہیں۔

انتخاب مافی المضنون الاخیر

(''المضنون الاخیر'' کا انتخاب)

امام صاحب اس رسالے میں فرماتے ہیں کہ ''جب یہ بات جان لی کہ خدا تعالیٰ کے کام دو طرح پر ہیں، ایک جو اس نے خود بلا واسطہ کئے ہیں اور دوسرے وہ جو اس نے بواسطہ کئے ہیں اور واسطے درجات میں مختلف ہیں

'' فالو سائط هم المقر بون و عنهم يعبر الملائكة ''

یعنی وہ واسطے وہی اللہ کے مقرب ہیں اور انہی کو ملائکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے فقط۔
اس قول کا نتیجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ عالم میں جو اسباب طبیعی وقوع حوادث کے ہوتے ہیں انھیں اسباب پر ملائکہ کا اطلاق ہوتا ہے۔
حرارت کا ہونا اور بخارات کا جمع ہونا بادلوں کے لانے کے فرشتے ہیں، مگر اس میں ایسے اسباب جمع ہونے سے جس سے بادل گرجے اور بجلی چمکے، مینہ برسے، بادل گرجنے بجلی چمکنے، مینہ برسانے کے فرشتے ہیں۔

هكذا و هكذا الى غير النهاية و اما مذهب بعض الفلا سفة الا لهيين فى هذا الزمان هذا

(اس کے بارے میں موجودہ زمانے کے بعض فلاسفہ الہین

(۱) کا مذھب

ہمارے پاس اس بات سے انکار کرنے کی کہ انسان سے بالاتر کوئی مخلوق متحیز، غیر مرئی، ذی تعقل و ذی ارادہ جوہر، یعنی اپنے آپ سے موجود و جود پذیر ہے، کوئی دلیل نہیں ہے، مگر ہماری دانست میں کسی ایسی ذات کا وجود برہان عقلی یا قرآن مجید اور احادیث نبوی سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک کہ ثابت ہے صرف اس قدر ہے کہ قوائے مدبر عالم کو اور قوائے ملکوتی انسانی کو مذھب اسلام میں ملائکہ سے تعبیر کیا ہے اور قوائے حیوان نفسانی انسانی کو شیطان سے ہم کو یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ قرآن مجید میں جانب قائلہ تعالیٰ شانہ و جل جلالہ لفظ جن کا اطلاق ایسے وجود پر ہوا ہو جیسا کہ لوگوں کے خیال میں جن کا فرضی وجود ہے۔

والله اعلم بحقيقة الحال وانما اقول ما لهمنى ربى وصلى الله تعالىٰ علىٰ رسوله محمد و آله واصحابه اجمعين

---

(۱) مراد خود سر سید ہیں (محمد اسماعیل پانی پتی)

(۳) امام غزالیؒ کے واردات قلبی

اخبار سرمور گزٹ ناہن ۱۳۱ اکتوبر ۱۸۸۹ء)

(یہ مضمون امام صاحب کی کتاب ’’المنقذ من الضلال‘‘ سے ماخوذ ہے)

وہ (امام غزالیؒ) لکھتے ہیں کہ لوگوں میں جو ادیان وملل کا اختلاف ہے اور پھر گروہوں میں مختلف مذہب ہیں اور بہت سے فرقے ہو گئے ہیں اور ہر ایک کے جدا جدا طریقے ہیں، یہ ایک نہایت گہرا دریا ہے جس میں بہت لوگ ڈوب گئے ہیں اور بہت ہی کم ہیں جنھوں نے اس سے نجات پائی ہے اور ہر ایک سمجھتا ہے کہ میں ہی نجات پانے والوں میں ہوں۔ میں نے عنفواں شباب سے کہ بیس برس کا بھی نہ ہوا تھا اور اب پچاس برس کا ہو گیا ہوں، اپنے تیئں اس دریائے عمیق کی موجوں میں بے دھڑک ڈال دیا ہے اور اس گہرے دریا میں گھس پڑا ہوں جیسے کہ ایک دلیر آدمی گھس پڑے، نہ جیسے کہ کوئی بزدل ڈرنے والا گھسے اور ہر بات پر جو تاریکی میں تھی لگاتار غور کرتا رہتا ہوں اور ہر مشکل بات میں کود پڑتا ہوں اور ہر بھنور میں بے دھڑک گھس جاتا ہوں اور ہر فرقے کے عقیدے کو ڈھونڈتا ہوں اور

ہر گروہ کے مذہب کے بھیدوں کو دریافت کرتا ہوں۔ تاکہ میں تمیز کرلوں سچے اور جھوٹے اور سنی اور بدعتی میں اور میں نہ باطنیہ فرقے والے کو دھوکہ دینا چاہتا ہوں، بلکہ پسند کرتا ہوں کہ ان کے باطنیہ طریقے سے مطلع ہوں اور نہ کسی ظاہریہ فرقے والے کو، بلکہ چاہتا ہوں کہ اس کے ظاہریہ طریقے کا حاصل جان لوں اور نہ کسی فلسفی کو، بلکہ میرا قصد یہ ہے کہ اس کے فلسفے کی کنہ دریافت کرلوں اور نہ کسی کو جس متکلمین فرقہ میں سے ہو، بلکہ میری کوشش ہے کہ اس کے کلام اور مجادلے پر اطلاع پاؤں اور نہ کسی صوفی کو، بلکہ یہ خواہش ہے کہ تصوف کے بھید پر عبور کروں اور نہ کسی عابد کو، بلکہ اس بات کے جاننے کی امید کرتا ہوں کہ اس کی حاصل عبادت کا مرجع کیا ہے اور نہ کسی زندیق کو جو سب کچھ چھوڑے ہوئے ہو، بلکہ میں اس کی حالت کو اس لیے تلاش کرتا ہوں، تاکہ متنبہ ہوں کہ کیا اسباب ہیں جن سے اس زندیق نے اور سب کچھ چھوڑ دینے میں جرات کی ہے اور ان باتوں کی حقیقت تلاش کرنے کی پیاس اللہ تعالیٰ نے میری فطرت اور جبلت میں رکھ دی تھی، میری اختیاری اور بناوٹی نہ تھی، یہاں تک کہ لڑکپن کے زمانے کے قریب ہی سے تقلید کا رابطہ مجھ سے چھوٹ گیا اور موروثی عقیدے ٹوٹ گئے، کیونکہ میں نے یہ بات دیکھی کہ عیسائیوں کے لڑکے عیسائیت ہی میں پلتے ہیں اور یہودیوں کے لڑکے یہودیت میں اور مسلمانوں کے لڑکے اسلام میں اور میں نے رسول خدا ﷺ کی یہ حدیث سنی تھی کہ ”ہر ایک جو پیدا ہوتا ہے فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا لیتے ہیں“ پس میرے دل کو اصلی فطرت کی حقیقت کی اور ان عقائد کی حقیقت کی جو والدین اور استادوں کی تقلید سے چمٹ جاتے ہیں دریافت کرنے اور تقلیدوں میں تمیز کرنے کی جن کی ابتداء تلقین سے ہوتی ہے اور حق اور باطل میں تمیز کرنے کی جس میں بہت سے اختلافات ہوتے ہیں، تحریک ہوئی۔

پھر میں، پہلے اپنے دل میں کہا کہ جب میں علم کے حقائق امور پر اطلاع چاہتا ہوں

تو ضرور ہے کہ میں علم کی حقیقت کو ڈھونڈوں کہ وہ کیا ہے۔ پھر مجھ کو یہ بات معلوم ہوئی کہ علم یقینی وہ ہے جس سے معلوم اس طرح منکشف ہو جائے کہ انکشاف کے بعد کوئی شبہ اس میں نہ رہے اور دھوکا اور غلطی کا امکان اس کے پاس تک نہ بھٹکنے پائے اور بدلنے کی اس میں گنجائش ہی نہ ہو۔ غلطی سے امن میں رہنے کے لیے اس کے ساتھ ایسے یقین کا ہونا چاہیے کہ اگر کوئی اس کے باطل کرنے کے لیے۔ مثلاً یہ دعوی کرے کہ میں پتھر کو سونا کر دیتا ہوں یا لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو بھی اس میں شک یا انکار نہ پیدا ہو، ل کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ دس زیادہ ہیں تین سے، پھر اگر کوئی مجھ سے کہے کہ نہیں، بلکہ تین زیادہ ہیں دس سے اور اس کی دلیل ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور اس نے بنا بھی دیا اور میں نے خود اس کو دیکھا بھی تو اس کے سبب سے میں اپنے جاننے میں کچھ شک نہیں کرنے کا اور اس کے ایسا کرنے سے بجز تعجب کے اور اس بات کے کہ اس کو ایسی قدرت ہے اور کچھ حاصل نہ ہو گا۔ مگر جو کچھ کہ میں نے جان لیا ہے اس میں شک نہیں آئے گا۔ پھر میں نے جان لیا کہ جس چیز کا اس طرح پر علم نہیں ہے اور اس پر اس طور سے میں یقین نہیں کرتا تو وہ کچھ اعتبار کے لائق نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ امان ہے اور جو علم کہ اس کے ساتھ امان نہیں ہے وہ علم یقینی نہیں ہے۔

پھر میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے اپنے میں ایسے علم کو جس میں یہ صفت ہو نہ پایا، بجز حسیات اور ضروریات کے علم کے، یعنی بجز ایسی چیزوں کے علم کے جن کا علم چھونے سے، دیکھنے سے، سونگھنے سے، چکھنے سے، سننے سے حاصل ہوتا ہے یا کسی ضروری بات کا علم جیسے کہ انسان اپنے جسم کا اور اپنے ہونے کا علم رکھتا ہے۔ غرض کہ جب سب طرف سے مایوسی ہو گئی تو یہی ٹھہرایا کہ جو امر کہ بالکل صاف اور حسی اور ضروری ہیں ان ہی سے مشکلات دور ہو سکتی ہیں، مگر اس کے احکام کا جاننا ضرور ہے۔ تا کہ کھل جائے کہ میرا اعتماد جو محسوسات

پر ہے اور غلطی سے امن میں رہنے کا جو اعتماد ضروریات پر ہے وہ ایسا تو نہیں ہے جیسا کہ اس سے پہلے تقلید پر تھا یا جیسا کہ بہت لوگوں کو غلطی سے امن میں رہنے کا اعتماد نظریات میں ہے، یعنی ایسی بات پر جو حسیات اور ضرورت میں سے نہیں ہے، بلکہ بعد غور و تامل اور تمہید مقدمات قرار دی گئی ہے اور کیا وہ امان بالکل ٹھیک بغیر کسی شک کے ہے اور اس میں کچھ دھوکا اور شبہ نہیں ہے۔ پھر میں نے نہایت کوشش سے محسوسات اور ضروریات پر غور کی، تا کہ میں دیکھوں کہ میرے دل کو اس میں بھی کچھ شک ہو سکتا ہے یا نہیں۔ ایک طول طویل شکوک کے بعد میرے دل نے محسوسات میں بھی غلطی سے امن میں رہنے کو تسلیم نہیں کیا اور یہ شک بڑھتا جاتا تھا اور کہتا تھا کہ محسوسات پر کیونکر اعتماد ہو سکتا ہے اور سب سے زیادہ مضبوط آنکھ سے دیکھنا ہے اور سایا، یعنی چھاؤں کو دیکھتا ہے کہ ٹھہری ہوئی ہے۔ ہلتی نہیں اور کہتا ہے کہ وہ غیر متحرک ہے۔ پھر تجربے سے اور ایک گھنٹے کے بعد دیکھنے سے جانتا ہے کہ وہ متحرک ہے اور دفعتاً متحرک نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا حرکت کرتا ہے کہ اس کی حرکت معلوم نہیں ہوتی۔ ستارے دیکھنے میں بہت چھوٹے اشرفی کے برابر معلوم ہوتے ہیں اور ہندسی دلیلوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ زمین سے بھی بڑے ہیں اور اسی طرح محسوسات کی بہت سے مثالیں ہیں کہ حس تو اس میں کچھ کہتی ہے اور عقل اس کو جھٹلا دیتی ہے اس طرح پر کہ اس کے رد کرنے کا کوئی راستہ ہی نہیں۔

مگر افسوس ہے کہ امام صاحب نے ذرا غلطی کی، کیونکہ اس مقام پر محسوس صرف سایا تھا اور اس کی موجودہ یا آئندہ حالت کہ متحرک ہے یا ساکن محسوس نہ تھی۔ ستارے میں بھی صرف ایک روشن چیز محسوس تھی اور یہ بات کہ وہ ستارہ ہے یا غبارہ یا اور کوئی چیز اور کتنا بڑا یا چھوٹا ہے محسوس نہ تھی۔ پس ان کو محسوس اور غیر محسوس کے قرار دینے میں غلطی ہوئی۔

بہرحال اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ پھر میں نے کہا کہ میرا اعتماد

محسوسات پر بھی نہیں رہا اور سمجھا کہ شاید اگر اعتماد ہوسکتا ہے تو بجز عقلیات کے اور کسی پر نہیں ہوسکتا، مگر وہ عقلیات اولیات کی قسم سے ہوں، یعنی ان میں کچھ غور وفکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ ہمارا یہ کہنا کہ دس زیادہ ہیں تین سے یا یہ کہنا، کہ نفی اور اثبات، یعنی ہونا اور نہ ہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہوسکتے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی چیز حادث بھی ہو اور قدیم بھی ہو۔ موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو، واجب بھی ہو اور محال بھی ہو۔

اتنے میں محسوسات نے اپنی زبان حال سے امام صاحب سے کہا کہ کس چیز نے آپ کے دل کو تسلی دی ہے کہ آپ کا اعتماد عقلیات پر اس طرح ہو گیا جیسا کہ محسوسات پر تھا اور میں تو آپ کی بڑی معتمد تھی۔ پھر عقل آئی، اس نے مجھ کو جھٹلا دیا اور اگر عقل کی حکومت نہ ہوتی تو ہمیشہ میں سچی رہتی۔ شاید عقل کے پرے اور کوئی دوسرا حاکم ہو۔ جب وہ تشریف لائیں تو عقل نے جو حکم کئے ہیں اس میں وہ جھوٹی ہو جائے جیسے کہ حاکم عقل کے تشریف لا نے سے حس اپنے حکم میں جھوٹی ہوگئی اور ایسے حاکم کا اس وقت تشریف نہ لانا اس کے نہ ہونے پر دلیل نہیں ہوسکتا۔

امام صاحب کہتے ہیں کہ یہ بات سن کر تھوڑی دیر کے لیے میں دم بخود ہو گیا اور اس مشکل کی تائید میں اس نے خواب کی حالت کو پیش کیا اور کہا کہ کیا تم خواب میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور ان کے لیے ثبات اور استقرار نہیں سمجھتے اور حالت خواب میں ان پر ذرا بھی شک نہیں کرتے اور پھر جب جاگتے ہو تو جانتے ہو کہ تمہارے ان تمام خیالات اور معتقدات کی کچھ اصل نہ تھی۔ پھر کس طرح تم کو تسلی ہوئی ہے کہ جن چیزوں پر جاگتے میں تمہارا اعتقاد ہے حس یا عقل سے وہ بہ لحظ تمہاری حالت آئے کہ بہ نسبت اس کے تمہارا جاگنا سونے کے مانند ہو اور جب وہ حالت آئے تو یقین ہو کہ جو کچھ تم نے اپنی عقل سے سوچا تھا وہ سب بے فائدہ خیالات تھے اور کیا عجب ہے

کہ یہ حالت وہ ہو جس کا دعویٰ صوفی کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ اپنی حالت سے زعم کرتے ہیں کہ جب وہ اپنے نفس میں بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے حواس سے غائب ہو جاتے ہیں تو وہ ایسے حالات کو دیکھتے ہیں جو ان معقولات کے موافق نہیں ہیں اور شاید کہ یہ حالت وہی موت ہو، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمام آدمی سوتے ہیں۔ جب مریں گے تو متنبہ ہوں گے۔ پس شاید اس دنیا کی زندگی بہ نسبت آخرت کے نیند ہو اور جب مرے تو اس کو برخلاف اس کے جواب دیکھتا ہے چیزیں ظاہر ہوں اور اس وقت کہے

فکشفنا عنک غلطاء ک فبصرک الیوم حدید.

مگر اس زمانے کے فلاسفہ الٰہین (مراد سرسید) اس بات کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ خدا ایسا دھوکے باز نہیں ہے۔ اس نے انسان کی ہر ایک بات کو جو اس کی زندگی اور اس کے مرنے کے بعد ہوگی سب آشکارا کر دی ہے۔ خواہ کوئی سمجھے یا نہ سمجھے ولا شک

ان الیقظة یقظة والنوم نوم و الموت موت و ما یقع بعدها معلوم و ان لم نعلم ما هیتها لان العلم بما هیة الشیشی و ان کان اصغر من حبة خردل محال.

بہر حال امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میرے دل میں یہ باتیں آئیں تو میرا دل ٹوٹ گیا اور میں نے اس کے علاج کی تلاش کی، مگر نہ ملا، کیونکہ اس کا دل سے دور ہونا دلیل پر منحصر تھا اور کوئی دلیل بغیر علوم اولیہ کی ترکیب کے قائم نہیں ہو سکتی تھی اور جب وہ ہی مسلم نہ ہوں تو دلیل کی ترتیب ہی ممکن نہیں ہے۔ پس یہ مرض دو مہینے تک مجھ میں رہا اور ان دو مہینوں میں میرے مذہب کا حال سفسطہ کا تھا، یعنی یہ سمجھتا تھا کہ کوئی چیز اصلی نہیں ہے سب خیال ہی

خیال ہے، مگر زبان سے کچھ نہ کہتا تھا۔ اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و اعتدال پر آ گیا اور ضروریات عقلیہ کے قبول کرنے اور ان پر غلطی سے امن میں ہونے کا اعتماد کرنے اور یقین کرنے پر میں نے رجوع کی۔ یعنی پھر ان پر یقین کیا اور یہ یقین کسی دلیل سے نہیں ہوا، بلکہ ایک نور کے سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہ نور بہت سے معارف کی کنجی ہے اور جو شخص یہ خیال کرے کہ کشف صرف دلائل پر موقوف ہے تو وہ خدا کی رحمت کو تنگ کرتا ہے۔ رسول خدا ﷺ نے اس آیت کے معنی میں فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام فرمایا ہے کہ وہ نور ہے جو اللہ دل میں ڈال دیتا ہے، پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی تو میرے سامنے متعدد قسم کے طالبین، یعنی جو حقیقت کی تلاش میں ہیں آ حاضر ہوئے اور وہ چار گروہوں میں تھے (۱) متکلمین، اور وہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہی صاحب رائے اور غور کرنے والے ہیں (۲) باطنیہ۔ اور وہ دعویٰ کرتے تھے کہ انھوں ہی نے امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے (۳) فلاسفہ۔ وہ کہتے تھے کہ ہم ہی اہل منطق و برہان ہیں (۴) صوفیہ۔ وہ خیال کرتے تھے کہ وہی حضرت باری کے خاص الخاص ہیں اور مکاشفہ اور مشاہدہ والے ہیں۔ پھر میں نے اپنے دل میں کہا کہ سچ ان چاروں فرقوں سے خارج نہیں ہے اور یہی چاروں فرقے ہیں کہ سچ کی راہ کو ڈھونڈتے ہیں اور تقلید چھوڑنے کے بعد پھر تقلید میں پڑنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ پس میں نے ان چاروں فرقوں کے طریق کی بخوبی تحقیقات کی۔ سب سے پہلے میں نے علم کلام پر توجہ کی۔ اس کو حاصل کیا اور سمجھا اور محققین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور خود میں نے اس میں کتابیں تصنیف کیں۔ میں نے اس کو پورا علم اس مقصد کے لیے پایا جس کے واسطے بنایا گیا ہے، مگر جو میرا مقصد تھا اس کے لیے وہ کافی نہ تھا۔

پھر جب میں علم کلام سے فارغ ہوا تو میں نے علم فلسفہ پر توجہ کی اور اس علم کی کتابوں کو اپنی فراغت کے وقت میں جبکہ مجھ کو اپنی تصنیف اور تدریس سے کہ تین سو طالب علموں کو بغداد کے مدرسے میں پڑھاتا تھا فرصت ہوتی تھی، بہت کوشش سے بغیر مدد استاد کے پڑھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے صرف مختلف اوقات میں مطالعہ کرنے ہی سے دو برس سے کم عرصے میں ان کے منتہی علوم پر مطلع کر دیا اور جب میں نے اس علم کو سمجھ لیا تو ایک برس تک اس کو سوچتا رہا اور دہراتا رہا اور اس کے دھوکے کی باتوں پر التفات کرتا رہا، یہاں تک کہ جو کچھ اس میں فریب اور دھوکا اور محض خیال بندی ہے اس پر مجھ کو اطلاع ہوئی جس میں مجھ کو ذرا بھی شک نہیں ہے۔

بعد اس کے امام صاحب فلسفے کو نہایت برا اور اس کے متعدد مسائل کو کفر اور کسی گروہ فلاسفہ کو کافر و ملحد، کسی کو کو مبتدع بتاتے ہیں۔ کتاب تھافۃ الفلاسفہ وہ اس سے پہلے لکھ چکے تھے۔ اسی ضمن میں انھوں نے ابن سینا، یعنی بوعلی کی اور فرابی کی تکفیر واجب بیان کی ہے اور بوعلی کے اس شعر پر کچھ التفات نہیں کیا۔

در دھر چو من یکے و آں ہم کافر
پس در ہمہ دہر یک مسلمان نہ بود

بہر حال امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلسفے کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد میں ن ے جانے لیا کہ جو غرض ہے اس ک ے لیے یہ بھی غیر کافی ہے اور عقل جمع مطالب کے احاطے کے لیے کافی نہیں ہے اور نہ تمام مشکلات سے پردہ اٹھانے والی ہے۔

پھر وہ باطنیہ فرقے کے مسائل کی تحقیق پر متوجہ ہوئے جو امام معصوم سے تعلیم ہونے کے قائل تھے اور اس کی رد میں انھوں نے کتابیں لکھیں۔ پہلی کتاب اس باب میں المستظھری ہے اور اس پر جو لوگوں نے بغداد میں کچھ اعتراض کئے تھے اس کے جواب میں

کتاب مفصل الخلاف لکھی اور جو اعتراض کہ ہمدان میں کئے گئے تھے اس کے جواب میں کتاب الدرج لکھی اور جو اعتراض طوس میں کئے گئے اس کے جواب میں بھی کتاب لکھی اور ان سب کے بعد کتاب القسطاس المستقیم لکھی جس میں میزان علوم کا بیان ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میں اس سے بھی فارغ ہو گیا تو میں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور مجھ کو معلوم ہوا کہ صوفیہ کا طریقہ علم اور عمل دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس علم کے حاصل کرنے کو میں نے ان کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا جیسے قوت القلوب ابی طالب مکی اور حارس محاسبی کی تصنیف کی ہوئی کتابیں اور متفرق رسالے جنیدؒ و شبلیؒ وابی یزید بسطامی اور دیگر مشائخ کے، یہاں تک کہ ان کے علمی مقاصد کی کنہ مجھ کو معلوم ہوگئی اور تعلیم سے اور سننے سے بھی میں نے کسی قدر ان کے طریقے کو حاصل کیا اور مجھ پر کھل گیا کہ جو خاص الخاسص باتیں ان کے طریقے ک ی ہیں وہ سیکھنے سے نہیں آتیں، بلکہ ذوق اور حال اور صفات کی تبدیلی سے پیدا ہوتی ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ جو علوم انھوں نے حاصل کے وہ حاصل کئے، مگر سعادت اخروی، تقویٰ اور نفس کی خواہشوں کو روکنے کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی اور اس کے لیے سب سے اول دنیوٰ علائق کو دل سے قطع کرنا اور جس گھر میں ہمیشہ رہنا ہے اس طرف دل لگانا اور تمام ہمت کو خدا کی طرف متوجہ کرنا ہے اور یہ بات پوری نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے علیحدہ نہ ہو اور علائق سے اور مشاغل سے بھاگ نہ جائے۔

وہ کہتے ہیں کہ پھر میں نے اپنے پر توجہ کی کہ میں تو بالکل علائق میں ڈوبا ہوا ہوں اور میرے اعمالوں میں سب سے اچھا عمل پڑھانا ہے۔ مگر جو علوم پڑھتا ہوں وہ کچھ بہت اہم نہیں ہیں اور نہ آخرت کے لیے مفید ہیں۔ وہ کچھ بہت اہم نہیں ہیں اور نہ آخرت کے لیے مفید ہیں۔ پھر میں نے علوم کے پہڑھانے میں اپنی نیت پر خیال کیا تو وہ کچھ خدا کے واسطے

نہ تھا، بلکہ طلب جاہ اور شہرت کے لیے تھا، پس میں نے جان لیا کہ میں دوزخ کے کنارے پر ہوں اگر اس کی تلافی میں مشغول نہ ہوں۔

پھر مدت تک اس کو سوچتا رہا۔ ایک دن بغداد سے نکلنے کا اور ان علائق اور مشاغل کو چھوڑ دینے کا مصمم ارادہ کرتا تھا اور دوسرے دن اس ارادے کو چھوڑ دیتا تھا۔ ایک قدم آگے بڑھاتا تھا اور دوسرا پیچھے ہٹا لیتا تھا۔ صبح تو طلب آخرت کی رغبت مجھ میں ابھرتی تھی اور شام کو خواہشوں کا لشکر اس پر حملہ کر کے بدل دیتا تھا اور یہ حال ہو گیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈال کر کھینچتی تھیں کہ ٹھہرا رہ ٹھہرا رہ اور ایمان کا پکارنے والا پکارتا تھا کہ چل رہے چل رے، عمر بہت تھوڑی رہ گئی ہے اور تجھ کو بہت لمبا سفر کرنا ہے اور جو کچھ تیرا علم اور تیرے اعمال ہیں وہ سب ریاء اور خیالات ہیں۔ پھر اگر تو اب بھی مستعد نہیں ہوتا تو کب ہو گا اور اب بھی نہیں چھوڑتا تو کب چھوڑے گا۔ اس کے بعد عزم جزم ہوتا تھا کہ سب چھوڑ چھاڑ کر چلا جاؤں اور بھاگ جاؤں۔ پھر شیطان آڑے آ جاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی۔ خبردار اگر تو نے ایسا کیا۔ یہ حالت بہت جلد جاتی رہے گی اور اگر اس کو مان لیا اور اتنی بڑی جاہ اور شان زیبا کو چھوڑ دیا جس میں نہ کچھ جھگڑا ہے اور نہ بکھیڑا پھر اگر تو نے چاہا تو میسر نہیں ہونے کی۔ اسی طرح میں دنیا کی خواہشوں اور آخرت کی تمناؤں کی ادھیڑ بن میں چھ مہینے تک پڑا رہا۔ رجب ۴۸۸ھ میں یہ کام اختیار سے نکل گیا اور میری زبان بند ہو گئی۔ یعنی چپ رہتا تھا۔ بولتا نہ تھا، یہاں تک کہ پڑھانا بھی چھوٹ گیا۔ میں کوشش کرتا تھا کہ کسی دن دل خوش کرنے کے لیے لوگوں کو پڑھاؤں۔ مگر زبان سے بات ہی نہیں نکلتی تھی۔ اسی طرح چپ رہتے رہتے میرے دل میں رنج و افسردگی پیدا ہوئی اور اسی کے ساتھ کھانا ہضم ہونے کی قوت جاتی رہی اور کھانا پینا چھوٹ گیا، یہاں تک کہ ایک گھونٹ بھی نہیں پیا جاتا تھا اور ایک لقمہ بھی ہضم نہیں ہوتا تھا اور ضعف بڑھتا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ طبیبوں نے علاج

چھوڑ دیا اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور مزاج میں سرایت کر گیا ہے اور کوئی رستہ اس کے علاج کا نہیں ہے۔ بجز اس کے جو غم لگ گیا ہے وہ بدل جاوے۔ جب میرا یہ حال ہوا تو میں نے خدا سے التجا کی۔ ایک مضطر کی سی التجا اس نے میری دعا قبول کی بجیب المضطر از ادعاہ اور مجھ پر جاہ اور مال اور جورو اور بچوں کا اور دوستوں کا چھوڑنا آسان ہو گیا اور میں نے ظاہر کیا کہ میں مکہ کو جاتا ہوں، مگر میرے دل میں مکہ کا جانا نہ تھا۔ بلکہ شام میں میرے مقام کی خبر نہ ہو۔ غرض کہ بہ لطائف الحیل میں بغداد سے نکلا اس ارادے پر کہ پھر کبھی نہ لوٹوں گا۔

پھر میں شام میں پہنچا اور دو برس تک بجز گوشہ نشینی اور تنہائی اور ریاضت اور مجاہدہ کے میرا اور کوئی شغل نہ تھا اور تزکیہ نفس اور تہذیب الاخلاق اور تصفیہ قلب اور ذکر اللہ میں اس طریقے سے جو علم تصوف حاصل کیا تھا مشغول رہتا تھا۔ مدت تک مسجد دمشق میں معتکف رہا۔ دن کو مسجد کے مینار پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کر لیتا تھا۔ پھر بیت المقدس میں جاتا اور ارصخرہ کے مکان میں جا کر دروازہ بند کر لیتا۔ پھر مجھ کو حج کا اور مدینہ منورہ کی زیارت کا شوق ہوا اور حجاز میں گیا۔ پھر لڑکوں نے اور دیگر امور نے مجھ کو وطن میں کھینچ بلایا، مگر میں نے تصفیہ قلب کے شوق میں گوشہ نشینی اختیار کی۔ حوادث زمانہ اور اہل وعیال کے امورات اور معاش کی ضرورت میرے مقصد میں خلل ڈالتی تھی اور گوشہ نشینی میں تشویش پیدا کرتی تھی اور میں اپنے حال کو اوقات متفرقہ میں درست کرتا رہتا تھا۔ مگر با ایں ہمہ میں۔ اس کام سے طمع منقطع نہیں کی تھی۔ موانعات کو دور کرتا تھا اور پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا۔ اسی حالت پر دس برس گذر گئے۔ ان خلوتوں سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا اور یقین کر لیا کہ صرف صوفیہ ہی خدا کے راستے پر چلتے ہیں۔

اس زمانے میں فسق و فجور اور الحاد کی باتیں بہت زیادہ پھیل گئی تھیں اور جب میں

نے دیکھا کہ بہت سے لوگوں کا ایمان ان سببوں سے ضعیف ہوگیا ہے اور میں نے اپنے اوپر خیال کیا کہ آسانی سے ان باتوں کی برائی کو کھول سکتا ہوں، مگر میں نے اپنے دل میں کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو ان ظالموں کے ہاتھوں سے کیونکر بچوں گا اور جب میں لوگوں کو جن امور میں کہ وہ مبتلا ہیں، اس کے برخلاف نصیحت کروں گا اور حق کی طرف بلاؤں گا تو تمام لوگ میرے دشمن ہو جائیں گے اور میں ان کا مقابلہ کس طرح کرسکوں گا اور کس طرح زندگی بسر کروں گا، کیونکہ یہ باتیں زمانے کی مساعدت اور سلطان متدین کی مدد سے پوری ہوتی ہیں۔ پس خدا نے یہ کیا کہ بغیر کسی تحریک کے سلطان وقت کے دل میں خیال آیا اور مجھ کو نیشاپور میں جانے کا حکم دیا۔ تاکہ ان برائیوں کا تدارک کروں۔

پھر میں نے اس باب میں اہل دل لوگوں سے مشورہ کیا اور سب نے متفق ہوکر کہا کہ عزلت کو چھوڑ واور جاؤ اور بہت سے نیک لوگوں نے خوابوں میں دیکھا کہ میرا جانا باعث خیر و برکت کا ہوگا اور خدا تعالیٰ نے اس صدی کے سرے پر اس کو مقدر کیا ہے اور بے شک خدا نے ہر صدی کے سر پر دین کے زندہ کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ پس میری امید مستحکم ہوگئی اور ان گواہیوں سے حسن ظن غالب ہوا اور ذی قعدہ ۴۹۹ھ میں نیشا پور ہو گیا اور ذی قعدہ ۴۸۸ھ میں بغداد سے نکلا تھا اور مدت عزلت کی گیارہ برس ہوئی۔ فقط۔

....

(۴) امام غزالیؒ اور فلسفی حضرات

اس مضمون کا عنوان تھا

فی اصناف الفلاسفه و علو مهم و فی وجوب تکفیر هم

(اخبار سرمور گزٹ ناہن باب ۸۔نومبر ۱۸۸۹ء

(یہ مضمون امام صاحب کی کتاب المنقذ من الضلال سے ماخوذ ہے)

وہ (امام غزالی) فرماتے ہیں کہ ’’اگرچہ فلاسفہ کے بہت سے فرقے ہیں، لیکن ان کے مذہبوں کے اختلاف سے وہ تین قسم کے ہیں۔

اول۔ دھریہ۔ وہ صانع عالم، یعنی خدا کا انکار کرتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ موجود تھا، کسی نے اس کو بنایا نہیں، ہمیشہ سے حیوان، یعنی جان دار نطفے سے اور نطفہ حیوانوں سے ہوتا رہا ہے اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا اور یہی لوگ زندیق ہیں۔

مگر ہم (سر سید احمد خاں) کو ایک مشہور لطیفہ یاد ہے جو کسی شخص نے ان لوگوں سے پوچھا تھا کہ تمہارا قول صحیح ہے تو یہ بتلاؤ کہ نطفہ حیوان سے پہلے تھا یا حیوان نطفے سے، مرغی سے انڈا پہلے تھا یا مرغی انڈے سے، مگر ہمارے نزدیک ان کا صحیح مذہب نسبت انکار صانع کے یہ ہے کہ وہ صانع، یعنی خدا سے بالکل انکار نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں کہ شاید ہو، مگر اس کا ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

دوم۔طبیعیون۔ ان لوگوں نے عالم طبیعیات پر اور حیوانات اور نباتات میں جو عجائب صنع الٰہی ہیں اور جو انسان میں عجیب اور غریب تدبیریں ہیں ان پر غور کرتے کرتے یہ مجبوری اس بات کے قائل ہوئے کہ کوئی بڑی حکمت والا قادر مطلق اور تمام چیزوں کے مقصد کو جاننے والا ہے، لیکن وہ اس بات کے بھی قائل ہو گئے کہ اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ہے۔حیوان کے قویٰ بننے میں اور وہ سمجھ گئے کہ انسان کی قوت فاعلہ اس کے مزاج کے تابع ہے اور اس کے مزاج کے باطل ہونے کے ساتھ وہ بھی باطل ہو جاتی ہے اور جب معدوم ہوتی ہے تو اعادہ معلوم نہیں ہوسکتا۔اس بنا پر انھوں نے خیال کیا کہ نفس جب مرجاتا ہے تو پھر عود نہیں کرتا، اور اسی لیے انھوں نے آخرت کا اور دوزخ کا اور بہشت کا اور قیامت کا اور حساب کا انکار کیا۔پس ان کے نزدیک کوئی عبادت ایسی نہیں جس کا ثواب ہو اور نہ کوئی گناہ ایسا ہے جس کا عذاب ہو۔ یہ لوگ بھی زندیق، ہیں کیونکہ اصل ایمان اللہ پر اور آخرت پر ایمان لانا ہے۔گو کہ یہ لوگ خدا پر اور اس کی صفات پر ایمان لائے۔لیکن آخرت کا انکار کیا۔

مگر اس زمانے میں ایک اور فرقہ (۱) پیدا ہوا ہے جو اپنے تئیں ٹھیٹ مسلمان کہتا ہے اور طبیعات عالم سے خدا کے ہونے اور اس کی وحدانیت اور اس کی تمام صفات کمال پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ طریقہ استدلال خود خدا نے ہم کو بتلایا ہے۔قرآن مجید

انھیں استدلالوں سے بھرا ہوا ہے۔ کبھی خدا اپنے ہوئے

(۱) یہاں سرسید نے اپنے عقائد کی تشریح کی ہے۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

پر شہید کی مکھیوں میں شہد بنانے کی طبیعت کا ہونا بتلاتا ہے، کہیں پرندوں کے ہوا پر اڑنے کو دکھاتا ہے، کہیں جہازوں اور کشتیوں کے پانی پر چلنے کی تمثیل دیتا ہے، کہیں گائے بھینس کے خون اور پیٹ کے گوبر سے مفید دودھ اور خوشگوار غذا کے نکلنے کو دکھاتا ہے۔ دن ہونے اور رات آنے اور رات جانے دن آنے سے نصیحت دیتا ہے، چاند، سورج، ستاروں سے عظمت دکھاتا ہے۔ کہیں، بادلوں کے چلنے اور مینہ برسنے، گل پھول اور مختلف مزے کے میووں کے پیدا ہونے کو یاد دلاتا ہے، کہیں اندھیری رات میں بجلی کی چمک اور رعد کی کڑک سے ڈراتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ اسی میں نشانیاں ہیں سمجھنے والوں کو۔ پھر اپنی وحدانیت پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے سوائے ایک کے تو یہ تمام کارخانہ درہم برہم ہوجاتا۔ اس بناء پر وہ کہتے ہیں کہ طبیعیات عالم سے خدائے واحد کے جاننے کا سبق خود خدا نے ہم کو دیا ہے۔

وھم مع ذالک آمنوا باللہ و ملئکتہ و کتبہ ور سلہ والیوم الاخر و بقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ والبعث بعد الموت بل ھم آمنوا بکل ما جاء بعد محمد رسول اللہ خاتم النبین.

مگر وہ اس بات کو سوچتے ہیں کہ اللہ پر ایمان لانا کیا ہے، ملائکہ کا مفہوم کیا ہے، خدا کی کتابوں کی حقیقت کیا ہے، رسالت کی ماہیت کیا ہے، یوم الاخر کیا چیز ہے اور بھلائی و برائی دونوں کا خدا کی طرف سے ہونے کی کیا مراد ہے اور مرنے کے بعد اٹھنے کی کیا حقیقت ہے۔

وہ اس کی تحقیق بہ قدر اپنے علم واستعداد کے

و بالا ستدلال من فطرة الله الى فطر الناس عليها و من القرآن الذى انزل على محمد رسول الله ﷺ ومن سنه الرسول مائبت عندهم

کے لحاظ سے اس کی نسبت اپنا عقیدہ قائم کرتے ہیں ولا یبالون بقول زید وعمر دون قول اللہ ورسولہ، یہ فرقہ اپنے تیئں ٹھیٹ مسلمان اور اپنے مذہب کو ٹھیٹ اسلام کہتا ہے۔ مگر اور لوگ ان کو حقارت سے طبیعین یا نیچری کہتے ہیں۔ وہ سب لقبوں سے جو ان کو دئے جائیں خوش ہیں اور کہتے ہیں کہ جو حقارت سے حقارت کا لقب ہم کو دیا جائے، ہمارے مذہب یا عقائد کو اس سے حقارت نہیں ہوتی، بلکہ اس حقیر لقب کو عزت اور اس میں برکت ہو جاتی ہے۔ افسوس کہ امام غزالی صاحب مر گئے ورنہ ان سے پوچھا جاتا کہ جناب اس فرقے کی نسبت آپ کیا فرماتے ہیں۔ اگر پاؤں پاؤں چل کر نہیں آسکتے تو خواب ہی میں آ کر بتا جایئے۔ مگر میرا دل کہتا ہے

هم من اهل الجنة بحق محمد و آله.

سوم۔ الالہیون۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ متاکریں فلاسفہ کا ہے اور انھیں میں سقراط ہے جو استاد ہے افلاطون کا، جو استاد ہے ارسطا طالیس کا۔ ان سب نے پہلے دونوں فرقے دھریہ وطبیعیہ کی تردید کی ہے۔ پھر ارسطا طالیس نے افلاطون کی اور سقراط کی اور ان سب فلاسفہ الٰہیین کی جو اس سے پہلے تھے۔ تردید کی ہے، مگر با ایں ھمہ اس کے مذہب میں بھی کچھ کچھ رذائل کفر باقی رہ گئے ہیں۔ پس اس کی بھی اور ان کی بھی جو فلاسفہ

اسلام بیین میں سے ان کے پیرو ہیں جیسے کہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ سب کی تکفیر واجب ہے۔

کبرت کلمة تخرج من افواههم . العجب ثم العجب من الامام حجة الاسلام ابی حامدن الغزالیؒ ان یقول لرجل هو یقول انا مسلم و یعتقدان لا اله الا الله محمد رسول الله انه واجب تکفیره. اللهم اغفره وارحمه و احفظنا من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا. من یهدیه الله فلا مضل له ومن یضلله فلا هادی له و شهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول لله.

قولہ رحمتہ اللہ فی اقسام علومہم

امام صاحب فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے علوم چھ قسم کے ہں: منطقی، طبیعی، الہی، سیاسی، خلقی، یعنی اخلاقی۔

اول۔ علم ریاضی، متعلق ہے علم حساب و ہندسہ اور علم ہیت سے اور ان علوم کی کوئی چیز امور دینی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ وہ علوم مضبوط دلیلوں پر مبنی ہیں کہ ان کے سمجھنے کے بعد ان کی مخالفت کے لیے کوئی راہ ہی نہیں ہے۔

لیکن امام صاحب کا یہ قول نسبت علم ہیت کے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ جس قدر علم ھیئت علماء و مسفسرین کی ان تفسیروں سے جو انھوں نے آیات قرآنی متعلق علم ھیئت کے کی ہیں اور دیگر احادیث اور روایات مرویہ مذھب اسلام میں بیان ہوئی ہیں، وہ کسی طرح علم ھیئت کے موافق نہیں ہیں۔ ایک آسمان سے دوسرے آسمان میں پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ہونا، آسمان میں دریاؤں کا ہونا۔ آفتاب کا گرم پانی کے چشمے میں ڈوبنا وغیرہ وغیرہ ایسے

مسائل ہیں کہ علم ہیئت قدیم یونانی جو فلاسفہ الہیین کا تھا بالکل اس کی تکذیب کرتا ہے اور وہ اس علم کی تکذیب کرتے ہیں۔ جلال الدین سیوطی نے جو آیات قرآنی اور روایات اسلامی سے اخذ کر کے ایک ہیئت اسلامی بنائی ہے اور اس پر ایک رسالہ مسمیٰ بہ الحبیئۃ السنیہ فی الھیئۃ السنیہ تحریر کیا ہے، ایک مسئلہ بھی اس کا علم ہیئت یونانی سے موافقت نہیں رکھتا۔ اس میں باسناد روایات لکھا ہے کہ عرش، یعنی فلک الافلاک کے گرد چار نہریں ہیں۔ ایک نور کی، ایک نار کی۔ ایک برف کی، ایک پانی کی۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی جس قدر بولیاں ہیں اتنی زبانیں عرش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ عرش سرخ یاقوت کا ہے اور عرش کے نیچے بحر مسجور ہے۔ ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش سبز زمرد کا ہے۔ اس کے چار پاؤں یاقوت احمر کے ہیں، عرش کے آگے ستر ہزار پردے ہیں۔ اک نور کا، ایک ظلمت کا، جبرئیل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی پاس جاؤں تو جل جاؤں۔

اگر یک سر موئے بر تر پرم
فروغ تجلی بہ سوزد پرم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گرد پیتل کا پہاڑ ہے جو زمین کے محیط ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو پرتو ہیں۔ ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے اور ہر ایک طبقہ زمین کو ایک دوسرے سے اسی قدر فاصلہ ہے۔ رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اس کی آواز کو کڑک اور اس کی بھاپ یا کوڑے کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں۔ آسمانوں کو مثل ایک قبے کے کہتے ہیں اور اس میں دروازے قرار دیتے ہیں۔

مدو جزر سمندر کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھ دیتا ہے تو مد ہوتا ہے، جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے۔

غرض کہ اسی طرح لغو و مہمل موضوع روایتیں اسلام میں ملالی ہیں اور لوگ سمجھتے

ہیں کہ یہی مذہب اسلام ہے اور اس پر یقین کرنا چاہئے اور علماء نے بھی مثل روایات مذہبی کے ان کو اپنی تصنیفات میں جگہ دی ہے اور علم ھیئت یونانی ان سب کی تکذیب کرتا ہے۔

پس ھیئت یونانی اور اس کے مسائل کو بالکلیہ دین سے تعلق ہے۔ تا ککہ ان کی تردید کی جائے یا وجہ تطبیق بیان ہو۔

اگر ہم ھیئت قدیم یونانی سے درگذر کریں اور ھیئت جدید پر جواب تمام علمی دنیا میں مسلم ہے، نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ ہر ملک کے اہل علم کا اس پر اتفاق ہوتا جاتا ہے تو وہ تو مثل آگ اور خشک پھونس کے موجودہ مسائل اسلام کے، نہ کہ ٹھیٹ اسلام کے، برخلاف ہے۔ پس یہ کہنا کہ دین کو نفیاً۔ واثباناً اس کی کسی چیز سے تعلق نہیں ہے۔ صریح غلطی ہے۔

دوم، علم منطق۔ اس کی نسبت بھی وہ لکھتے ہیں کہ اس کے مسائل کو دینیات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور یہ بات قابل تسلیم کے ہے۔ مگر یوں کہنا چاہیے کہ دینیات میں وہی مسائل ہیں جو علم م منطق میں ہیں۔

سوم۔ علم طبیعی۔ اس کی نسبت امام صاحب نے اپنی کتاب میں بہت کم لکھا ہے اور کتاب تھافتہ الفلاسفۃ کا حوالہ دیا ہے اور کتاب تھافتہ الفلاسفۃ میں وہ اس علم کی اس طرح پر تشریح کرتے ہیں کہ علوم طبیعیات آٹھ اصولوں پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ جو جسم سے بحیثیت جسم ہونے کے اس کی تقسیم اور حرکت سے اور تغیر سے اور حرکت کیتوابع سے، یعنی زمانہ، جگہ، خلا سے متعلق ہیں۔

(۲) وہ علوم جن میں آسمانوں کا وران کا جو فلک قمر کے پیٹ میں ہیں۔ عناصر اربعہ (خاک، آب و باد و آتش) اور ان کی طبیعتوں کا اور ان کے اپنی اپنی جگہ پر ہونے کی وجہ کا بیان ہے۔

(۳)۔ وہ علم جن میں چیزوں کے ہونے اور بگڑ جانے اور چیزوں کی پیدائش ہونے

اور بڑے ہونے اور بڈھے ہونے اور ایک چیز کو دوسری چیز میں بن جانے اور پچھتروں کے اثر میں جو آسمانوں کی شرقی وغربی حرکتوں کے سبب سے اشخاص کی خرابی پر ہوتے ہیں، بیان ہے۔

(۴) وہ علم جن میں ان باتوں کا بیان ہے جو عناصر اربع کے باھمی امتزاج سے ظاہر ہوتی ہیں اور ان کے سبب سے آثار بجلی کا گرنا، جھکڑ یا ہو چلنا۔ بھونچال کا آنا ظہور میں آتا ہے۔

(۵) علم معدنیات (۶) علم نباتات (۷) علم حیوانات (۸) علم نفوس انسانی، یعنی ان قوتوں کا بیان جن سے چیزوں کو دریافت کر سکتے ہیں اور یہ کہ نفس انسانی بدن کے مر جانے سے نہیں مرتا اور وہ ایک جوہر روحانی ہے۔ اس کو فنا نہیں ہو سکتی۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ آٹھوں امور تو بطور اصول کے تھے اور ان کی فروعات سات ہیں۔

(۱) طب اور اس کا مقصد بدن کے مبادی کا اور اس کے احوال کا بلحاظ صحت اور مرض اور سا کے سببوں اور اس کی دلیلوں کا جاننا ہے۔ تاکہ مرض کو دور کیا جائے اور صحت کی حفاظت ہو۔

(۲) احکام نجوم اور وہ ایک اٹکل ہے ستاروں کی شکلوں سے اور ان کے ملنے سے استدلال کرنے میں کہ دنیا اور ملک کا اور پیدائش کا اور سال کا حال کس طرح پر ہوگا۔

(۳) علم فراست (علم قیافہ) اور وہ استدلال کرنا ہے خلقی ھیئت سے اخلاق پر۔

(۴) تعبیر، اور وہ استدلال کرنا ہے سونے کی حالت کے تخیلات سے جیسا کہ نفس نے اس کو عالم غیب میں دیکھا ہے اور قوت متخیلہ نے اس کو دوسری مثال میں متخیل کر دیا ہے۔

(۵) علم طلسمات اور وہ آسمانوں کے قویٰ کو اجرام ارضی سے ملاتا ہے، تاکہ اس

ملانے سے عالم ارضی میں ایک عجیب وغریب کام کرے۔

(٦) علم نیرنجات، اور وہ زمین کی متعدد خاصیت کی چیزوں کی قوتوں کا ملانا ہے۔ تا کہ اس سے کوئی عجیب چیز پیدا ہو جائے۔

(٧) علم کیمیا اور وہ معدنی چیزوں کے خواص کا تبدیل کرنا ہے، تا کہ اس سے سونا او رچاندی بن جائے۔

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً۔ لازم نہیں ہے۔ صرف چار مسئلے ان علموں کے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں۔

پہلا مسئلہ، حکماء کا یہ قرار دیتا ہے کہ دو چیزوں، یعنی سبب اور مسبب کا ملنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے، یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں ہے اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے۔

دوسرا مسئلہ۔ ان کا یہ قول ہے کہ نفوس انسانی مستقل چیزیں ہیں اور خود اپنے آپ سے موجود ہیں۔ جسم میں پیوستہ نہیں ہیں اور موت کے معنی بدن سے ان کا قطع ہو جانا ہے۔ مگر وہ بدستور ہر حال میں اپنے آپ سے موجود ہیں۔

تیسرا مسئلہ۔ ان کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا جب کہ وہ جسموں سے علیحدہ ہو جائیں تو پھر ان کا جسموں میں دوبارہ آنا محال ہے۔

ہم ان چاروں مسئلوں کی صحت و عدم صحت پر پھر کسی آرٹیکل میں بحث کریں گے، اس وقت یہ بتلاتا ہے کہ صرف یہی چار مسئلے نہیں ہیں، بلکہ ان علوم کے اور بھی مسائل ہیں جو مذہب اسلام یا موجودہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں۔

علوم طبیعی تمام ان امور کے وقوع سے انکار کرتے ہیں جو مافوق الطبیعۃ ہیں اور یہی ایک مسئلہ ہے جو موجودہ مسائل مسلمہ اسلام کے کلیۃ برخلاف ہے جس سے تمام معجزات

انبیائے علیہم السلام اور کرامات اولیاءؒ سے انکار لازم آتا ہے۔ پس اس مسئلے کی تردید یا توفیق اہل اسلام کو ضروری ہے۔

علوم طبیعی امکان محض کو حجت نہیں قرار دیتے جب تک کہ ان کا وقوع نہ محقق ہو اور اس سے تمام دلائل علم کلام کے ساقط ہو جاتے ہیں۔

علوم طبیعی تبدیل ماہیت اشیاء کے منکر محض ہیں اور لاتبدیل الخلق اللہ کے قائل ہیں، مگر موجودہ اصول اسلام اس کے برخلاف ہیں۔

علم نجوم۔ نہایت تعجب ہے کہ امام صاحب اس علم کی نسبت یہی تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مخالفت لازم نہیں ہے۔ حالانکہ اس علم کے مسائل کثیر ایسے ہیں جن کو اسلام غلط اور جھوٹا بیان کرتا ہے۔

علم نجوم کے وہ مسائل جو حسابیات سے متعلق ہیں، مثل حرکات و اجتماع و تفرق کواکب اور کسوف و خسوف جس کی تحقیق بذریعہ رصد کے کی گئی ہے اور جن کے حساب زائچوں اور تقویموں میں مندرج ہیں، درحقیقت وہ مسائل نجوم نہیں ہیں، بلکہ مسائل حسابیہ علم ہیئت ہیں جو اہل تنجیم کام میں لاتے ہیں اور اس حرکت اور اجتماع و تفرق سے جو نتائج آفاق میں پیدا ہوتے ہیں وہ بھی علم نجوم کے مسائل نہیں ہیں، بلکہ علم طبیعیات کے (جس میں نجوم داخل نہ ہو) مسائل محققہ ہیں۔ اہل تنجیم ان مسائل کو بھی کام میں لاتے ہیں۔

علم نجوم خالص وہ علم ہے جس سے انسانوں کی قسمت، ان کی زندگی و موت، ان کی عمر، ان کی بیماری و صحت، ان کی آئندہ زندگی کے حالت، دولت مندی و مفلسی وغیرہ کی پیشین گوئی کی جاتی ہے۔ اوقات کی اور ایام کی سعادت و نحوست بتائی جاتی ہے۔ ہر ایک کام کے لیے ایک ساعت نیک سمجھتے ہیں جس میں اس کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے اور اس کے سوا ساعات بد سمجھے جاتے ہیں جن میں اسی کام کے کرنے کو برا یا منحوس یا مثمر خلاف

مراد سمجھا جاتا ہے۔قبل وقوع کسی واقعے کے جو انسان سے متعلق ہے اس کے وقوع کی پیشین گوئی کی جاتی ہے۔پس درحقیقت اصلی علم نجوم یہ ہے جس کو عقل اور مذہب اسلام جھوٹا اور باطل بناتا ہے۔

علم طلسمات۔امام صاحب نے جس کو علم طلسمات قرار دیا ہے وہ قدیم کہنہ ضالہ کا ہے کیسے قوائے آسمانی اور کیسا ان کو اجرام ارضی سے ملانا،اس کا نام عرف عام میں جادوگری ہے جس کی نفرین عقلا اور اسلاما ہر مسلمان کو لازم ہے۔تعجب ہے کہ امام صاحب لکھتے ہیں کہ اس علم سے شرعا مخالفت لازم نہیں ہے۔

مثل مشہور ہے کہ جادو برحق ہے۔مگر کرنے والا کافر ہے۔اس مثل کے پہلے جملے میں غلطی ہے۔صحیح مثل یوں ہونی چاہیے کہ جادو غلط اور جھوٹ اور فریب ہے۔مگر کرنے والا کافر ہے۔

علم کیمیا کی نسبت جو امام صاحب نے لکھا ہے۔اس کی نسبت ہم کچھ لکھنا نہیں چاہتے۔کیونکہ وہ اس علم سے بالکل ناواقف معلوم ہوتے ہیں اور سونا اور چاندی ہی بتانے کی دھن میں پڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

چہارم۔علم الٰہی یعنی الٰہیات۔امام صاحب فرماتے ہیں کہ خود فلاسفہ کے مسائل الٰہیات میں اختلاف ہے۔مگر ارسطاطالیس کا مذہب جیسا کہ فارابی اور ابن سینا نے بیان کیا ہے قریب تر مذہب اسلام کے ہے۔صرف بیس مسئلوں میں غلطی ہے۔تین مسئلے تو ایسے ہیں جن کے سبب سے ان کی تکفیر واجب ہے اور سترہ مسئلے تو ایسے ہیں جن کے سبب سے ان کی تکفیر واجب ہے۔اور سترہ مسئلے ایسے ہیں جن کے سبب سے ان کو اہل بدع کہنا لازم ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے صرف ان تین مسئلوں کا مختصر بیان کیا ہے اور وہ تین یہ ہیں۔

(۱) ان کا یہ کہنا کہ اجساد محشور نہیں ہونے کے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

(۲) ان کا یہ کہنا کہ خدا تعالیٰ کا کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔

(۳) ان کا یہ کہنا کہ عالم قدیم وازلی ہے۔

باقی مسائل جو صفات کی تقریر وتفہیم سے متعلق ہیں یا ان کا یہ کہنا کہ خدا اپنی ذات سے علیم ہے اور ذات سے زیادہ نہیں جانتا اور اسی طرح کے اور مسائل ہیں، ان مسائل میں ان کا مذہب معتزلیوں کے مذہب کے قریب ہے اور معتزلیوں کی تکفیر واجب نہیں نہے۔ اس کی تفصیل کتاب التفرقتہ بین الاسلام والزندقہ میں بیان ہوتی ہے۔

پنجم۔علم سیاست۔اس کی نسبت امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم کے حکماء کا کلام مصلحت دنیوی سے اور سلطنت سے علاقہ رکھتا ہے اور انھوں نے اس کو کتب منزلہ من اللہ اور احکام ماثورہ اولیاء سے اخذ کیا ہے۔

اس بیان سے امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں بھی شرعاَ۔مخالفت لازم نہیں ہے۔مگر مجھ کو اس میں بھی کلام ہے۔کیونکہ اگر ان تمام احکام کو، جو کتب فقہ میں مندرج ہیں احکام شرعی قرار دئے جائیں تو متعدد مسائل سیاست حکماء میں اور ان میں اختلاف بین ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ شرعا ان کی مخالفت لازم نہ ہو۔

ششم۔علم الاخلاق۔اس کی نسبت بھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صفات نفس اور اس کے اخلاق اور اس کی درستی اور مجاہدات سے متعلق ہے اور انھوں نے اس کو کلام صوفیہ کرام سے اخذ کیا ہے۔یعنی اس کی بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے۔

مگر اسمیں نہایت شبہ ہے کہ آیا حکماء نے وہ علم اور اس کا طریقہ صوفیائے کرام سے اختیار کیا ہے یا صوفیہ کرام نے حکمائے عظام سے۔علاہ اس کے وہ طریقہ اختیار کرنا اور اس

طریقے سے تہذیب نفس اور صفات نفسانی کا حاصل کرنا مقصود شارع علیہ السلام ہے یا نہیں
اور مذاہب سے قطع نظر مقتضائے فطرت انسانی جس میں مرضی الٰہی مضمر ہے سمجھا جا سکتا
ہے یا نہیں۔

یہ ہیں خیالات امام غزالیؒ کے اور انشاء اللہ تعالیٰ کسی وقت ہم ان مسائل پر بموجب
اپنی تحقیق کے بحث کریں گے۔ واللہ المستعان۔

(۵) امام غزالیؒ کے خیالات

صراط اور میزان کے بارے میں

(اخبار سرمور گزٹ ناہن، بابت ۳۰۱ نومبر ۱۸۸۹ء)

امام صاحب اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھتے ہیں ہیں کہ صراط حق ہے۔ اس کی تصدیق واجب ہے کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے اور وہ ایک پل ہے جہنم کے اوپر تنا ہوا۔ تمام لوگ اس کو دیکھیں گے۔ جب وہ اس پر پہنچیں گے تو فرشتے ان کو اس پر ٹھہرائیں گے، تاکہ ان سے سوالات کئے جائیں۔

اس کے بعد امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کہا جائے یہ کیونکر ہوسکتا ہے روایتوں میں آیا ہے کہ وہ تو بال سے باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو ہوگا۔ پھر کس طرح اس پر سے جانا ممکن ہے۔

اس کے جواب میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ایسے شخص نے کہی ہے جو خدا کی قدرت کا منکر ہے تو اس کے مقابلے میں خدا کو ہر ایک امر پر قادر ہونا ثابت کیا جائے گا اور اگر وہ خدا کی قدرت عام کا قائل ہے تو یہ بات ہوا پر چلنے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔ پھر خدا تعالیٰ ایسی قدرت کے پیدا کردینے میں قادر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ خدا ہوا میں ایسی قدرت پیدا کرسکتا ہے کہ اس پر لوگ چل سکیں اور نیچے کی ہوا میں نیچے کو دینا یا جھکنا نہ

ہوا اور نہ ہوا میں پھٹ جانا رہے۔ پھر جب ہوا میں ایسا کر دینا ممکن ہے تو صراط، گو وہ کیسا ہی باریک ہو ہر طرح پر ہوا سے تو زیادہ مضبوط ہے

(والعجب ثم العجب علیٰ ماقاله الامام فی هذا المقام)

امام صاحب اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ، یعنی المضنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ صراط پر ایمان لانا حق ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ بال کے مانند ہے تو بال کی باریکی کو بھی اس سے مناسبت نہیں ہے جس طرح کہ خط مصطلحہ علم ہندسہ کی باریکی میں جو دھوپ اور چھاؤں کے بیچ میں فاصل ہے بال کی باریکی کے مانند ہے جس میں مطلقا عرض، یعنی چوڑا، پن نہیں ہوتا (مگر ایسے خط کے نزدیک صراط کا بھی وجود ذاتی نہیں ہے؟)

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ صراط مستقیم سے مراد ہے اخلاق متضادہ جو انسان میں ہیں، ان میں توسطب حقیقی اختیار کرنا، مثلاً سخاوت اور فضول خرچی میں اور شجاعت اور جاہلانہ بے رحمی اور بزدلی میں اور خرچ کرنے اور کنجوسی میں اور تواضع میں اور تکبر اور نالائق مزاج میں اور عفت اور شہوت رانی میں اور نامردی میں، یہ سب اخلاق متضادہ ہیں اور ان کے دوسرے ہیں ایک افراط، دوسرا تفریط اور یہ دونوں مذموم ہیں اور دونوں سروں کا جو بیچا بیچ ہے وہ توسط ہے، کسی طرف مائل نہیں ہے۔ نہ زیادتی کی طرف، نہ کسی کی طرف، جیسے کہ وہ خط جو دھوپ اور چھاؤں میں فاصل ہے، نہ تو اس کو دھوپ میں کہہ سکتے ہیں نہ چھاؤں میں۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کا کمال یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے فرشتوں کی مشابہت پیدا کرے جن میں اوصاف متضادہ جیسے کہ انسان میں ہیں نہیں ہیں۔ انسان ان اوصاف سے بالکلیہ علیحدہ نہیں ہوسکتا اس لیے اس کو حکم ہوا ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کرے جو

ان اوصاف سے علیحدہ ہو جانے کے مشابہ ہو، گو کہ حقیقت میں علیحدہ ہو جانا نہ ہوا اور وہ توسط ہے، جیسے کہ سمویا ہوا پانی کہ نہ گرم ہے نہ سرد اور عود کا رنگ کہ نہ سفید ہے اور نہ سیاہ، کنجوسی اور فضول خرچی۔ انسان کی دو صفتیں ہیں اور سخاوت اس میں توسط کا درجہ رکھتی ہے جس میں نہ کنجوسی ہے اور نہ فضول خرچی۔ پس صراط مستقیم وہ توسط حقیقی ہے جو بال سے بھی زیادہ باریک ہے اور جو شخص کہ ان صفات متضادہ کے دونوں سروں سے بیچا بیچ میں ہوگا۔ مثلاً ایک لوہے کے حلقے کو آگ میں لال کر کے رکھیں اور اس میں ایک چیونٹی کو ڈال دیں تو وہ اس کی گرمی سے بھاگے گی اور جو جگہ سب سے دور ہوگی وہاں ٹھہرے گی۔ پس بجز مرکز کے اس کو اور کوئی جگہ نہیں ملنے کی اور وہی مرکز وسط حقیقی ہے کیونکہ اسی کو ہر طرف سے نہایت درجہ بعد اور اور اس مرکز یا نقطے کا مطلق عرض نہیں ہے۔ پس صراط مستقیم وہ ہی وسط ہے، دونوں سروں سے اور اس وسط کا مطلق عرض نہیں ہے اور وہ بال سے بھی زیادہ باریک ہے۔ پھر جب خدا تعالیٰ قیامت میں اس صراط مستقیم کو متمثل کر دے گا تو جو کوئی اس دنیا میں صراط مستقیم پر ہوگا (یعنی اس نے صفت متضادہ انسانی کے استعمال میں حتی المقدور توسط اختیار کیا ہوگا اور کسی جانب مائل نہ ہوا ہوگا) تو صراط آخرت پر بھی سیدھا چلا جائے گا۔

امام صاحب کی دونوں تحریروں میں اختلاف یا پچھلی میں ابہام ہے۔ جس کچھ انھوں نے کتاب اقتصاد میں لکھا ہے اس سے پایا جاتا ہے کہ وہ صراط آخرت کو ایک شے مجسم دوزخ پر تنی ہوئی تسلیم کرتے ہیں اور کتاب المضنون میں جو لکھا ہے اس سے صرف صراط مستقیم کا جو ایک مفہوم ہے جس کا متمثل ہو جانا بیان کیا ہے۔

کما قال فاذا مثل اللہ تعالیٰ العبادہ فی القیامۃ ھذا الصراط المستقیم الخ

تو یہ نہیں بتایا کہ وہ روحانی ہوگا تو اس پر سے گذرنے کے کیا معنی ہوں گے

وھذا ابھام او فرار من اظھار الحقیقة . فتدبر.

المیزان

امام صاحب نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھا ہے کہ میزان حق ہے اور اس پر تصدیق واجب ہے۔ وہ لکھتے ہیں ل کہ اگر کوئی کہے کہ اعمال تو عرض ہیں، یعنی جس شخص نے کئے تھے اس کے ساتھ تھے۔ جب وہ نہ رہا تو وہ بھی معدوم ہو گئے اور جو چیز کہ معدوم ہوگئی وہ کیونکر تولی جائیگی اور نہ وہ اعمال جسم میزان میں، یعنی اس کے پلڑوں میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ سے یہ بات پوچھی گئی تھی۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اعمال کے لکھے ہوئے چھٹے لیجائیں گے۔ کیونکہ کراما کاتبین ہر ایک انسان کے اعمال کا چٹھا لکھتے جاتے ہیں اور وہ مجسم چیز ہے۔ پھر جب ان چٹھوں کو میزان میں رکھ دیں گے تو خدا تعالیٰ اس کے پلڑوں میں ہلکا پن یا بھاری پن اعمال کے رتبے کے موافق پیدا کردے گا اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ پھر امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کوئی پوچھے کہ اس طرح اعمال کے تولنے سے کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کے کاموں میں یہ سوال نہیں ہوسکتا۔ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔ اس کے بعد ایک یہ فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اعمال کے تولے جانے سے بندہ اپنے اعمال کی مقدار جان لے گا۔ اس کو معلوم ہوگا کہ اس کے ساتھ عدل ہوا ہے یا اپنی مہربانی سے خدا نے اس کے گناہوں سے درگذر کیا۔

لیکن امام صاحب اس بات کو بھول گئے کہ ہر گاہ انھوں نے فرمایا ہے کہ اعمال کا وزن، یعنی میزان کے پلڑوں میں ہلکا پن یا بھائی پن خدا تعالیٰ اعمال کے رتبے کے موافق پیدا کر دے گا تو بندے کو کیونکر ظاہر ہوگا کہ وہ وزن ٹھیک ٹھیک پیدا کر دیا ہے اور جب یہ ظاہر نہ ہوا تو جو فائدہ امام صاحب نے بیان کیا ہے وہ باطل ہو جاتا ہے۔

پھر امام صاحب نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ یعنی المضنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ میزان پر ایمان لانا واجب ہے۔ جب کہ یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ نفس انسانی جوہر ہے جو اپنے آپ سے قائم ہے اور جسم کا محتاج نہیں ہے تو وہ خود اس بات کے لیے تیار ہے کہ حقائق امور اور جو تعلق اس کو جسد سے تھا وہ اس پر منکشف ہو جائے اور جو کچھ اس پر منکشف ہوگا اس کے اعمال کی تاثیر ہوگی بلحاظ قرب و بعد ذات باری کے اور خدا کی قدرت میں ہے کہ کوئی ایسی راہ نکالے جس سے ایک لحظے میں تمام خلق اپنے اعمال کی مقدار اور اس کی تاثیر دریافت کر لے۔

بعد اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ میزان حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جس سے کسی شیئ کی کمی یا زیادتی معلوم ہو، مثلا اس دنیا میں ثقیل چیزوں کے تولنے کے لیے پلڑے دار ترازو ہے۔ آسمانوں کی حرکت اور وقت دریافت کرنے کی میزان، یعنی ترازو اصطرلاب ہے۔ یعنی میزان الشّمس، یعنی آفات کی ترازو اور سطروں کے اندازے کی ترازو مسطر ہے اور حرفوں کی تعداد اور حرکات، یعنی اشعار کی میزان، یعنی ترازو علم عروض ہے اور آواز کی حرکات، یعنی گانے کی ترازو علم موسیقی ہے۔ پس خدا کو اختیار ہے کہ اعمال کے اندازے کے طریقے کو متجل کر دے جس سے زیادتی و کمی اعمال کی معلوم ہو اور اس کی صورت محسوس موجود ہو یا صرف خیال میں تمثیل ہو اور خدا کو معلوم ہے کہ وہ اس کی ایسی صورت پیدا کرے گا جو محسوس ہو یا ایسی کرے گا جو تمثیل خیال ہو۔ فقط۔

ان دونوں کتابوں میں جو کچھ امام صاحب نے لکھا ہے اور اس میں جو تخالف ہے وہ ظاہر ہے۔ کتاب اقتصاد سے پایا جاتا ہے کہ وہ میزان کے جسمانی ہونے کے قائل ہیں اور کتاب المضنون میں صرف اس کی تمثیل کے قائل ہیں، خواہ وہ محسوس ہو یا خیالی ہو۔ مع ھذا کسی مقام پر نہیں بیان کرتے کہ تمثیل سے یا تمثیل روحانی سے باہر ایک چیز کی روحانیت کے موجود ہونے سے کیا مراد ہے۔ شاید اھل مکاشفہ کو اس کی حقیقت منکشف ہوئی ہو۔ مگر خدا کی بے انتہا خلقت ہے اور ان کو مکاشفہ نہیں ہے ان کو بھی تو کچھ سمجھانا چاہیے۔

علاوہ اس کے جب انھوں نے کتاب المضنون میں میزان کا متمثل ہونا محسوسی یا خیالی قرار دیا تو یہ بھی بتانا تھا کہ اس صورت میں اعمال کے چٹھوں کا جو کراما کاتبین لکھتے تھے کیا حال ہوگا۔ وہ تو مجسم تھے وہ کس پر دھرے جائیں گے؟

ان دو امور کی نسبت اس زمانے کے فلاسفہ الٰہین کی بھی کچھ تحقیق ہے جو ذیل میں مندرج ہے:۔

واما مذهب بعض الفلاسفة الا لهين فی هذا الزمان هذا

(ان امور کے بارے میں موجودہ زمانے کے بعض فلاسفہ الٰہین کا مذہب)

مذھبھم فی الصراط (صراط کے بارے میں ان کا مذھب) وہ کہتے ہیں کہ صراط آخرت حق ہے اور ہر شخص کو اس کا طے کرنا ضروری ہے۔ مگر اس کے اوصاف کہ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے اور دوزخ کے اوپر تنا ہوا ہے، نہ قرآن مجید میں مذکور ہیں اور نہ کسی حدیث قابل الوثوق سے پائے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں لفظ صراط آیا ہے اور بعض احادیث احاد میں بھی جہاں واقعات قیات مذکور ہیں صراط کا لفظ آیا ہے۔ پس ان کا قول یہ ہے کہ جن معنوں میں قرآن مجید میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس کے

وہی معنی ان حدیثوں میں بھی مراد ہیں۔خود خدا نے اپنے بندوں کو یہ دعا سکھائی ہے۔

اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

اور پیغمبر (ﷺ) کو کہا ہے:۔

وانک لتهدی الیٰ صراط مستقیم.

پھر فرمایا:

هذا صراط ربک مستقیما.

حضرت عیسیٰ کی زبان سے فرمایا ہے:۔

ان الله ربی وربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم.

اور تمام نبی آدم کو فرمایا ہے:۔

وان اعبدونی هذا صراط مستقیم. والله یهدی من یشاء الی صراط مسقیم. ومن یعتصم بالله نقد هدی الی صراط مستقیم . قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم. افمن یمشی مکبا علیٰ وجهه اهدیٰ امن یمشی سویا علی صراط مستقیم. قل کل متربص فتربصموا فستعلمون من اصحاب الصرط السوی ومن اهتدی. وان الذین لایومنون بالاخرة عن الصراط لنا کبون.

پس جن لوگوں نے کہ دنیا میں شرک نہیں کیا اور صرف خدائے وحدہ لاشریک لہ کی عبادت کی ہے وہ قیامت میں بھی صراط مستقیم پر ہوں گے۔ اس حالت کا جس کو خدا تعالیٰ نے صراط سے تعبیر کیا ہے، ھر شخص کو اس کا طے کرنا یا یوں کہو کہ ہر شخص پر اس حالت کا گذرنا لازمی ہے۔ خواہ شامت اعمال سے کبڑا اور ندامت زدہ ہو یا خوش نصیبی اور اعمال نیک علی الخصوص خدا کی توحید اور اسی کی عبادت میں پکا ہونے سے سر بلند اور خوش حال ہو۔ اس کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے:۔

افمن یمشی مکبا علیٰ وجھہ اھدی امن یمشی سو یاعلیٰ صراط مستقیم.

یعنی کیا وہ شخص جو کبڑا ہو کر منہ جھکائے چلتا ہے زیادہ ہدایت پر ہے یا وہ شخص جو سیدھا ہو کر سیدھے رستے پر چلتا ہے۔

صراط سے کوئی حقیقی اور ظاہری مجسم شے مراد نہیں ہے، بلکہ اس طریقے کو جو اس نے اختیار کیا ہے یا اس کی حالت کو صراط مستقیم سے تعبیر کیا ہے، ترمذی میں دو حدیثیں ہیں، ایک کتاب میں یہ الفاظ ہیں کہ شعار المومن علی الصراط اب سلم۔ اس حدیث کو اور اس کے الفاظ کو کچھ خصوصیت صراط آخرت سے نہیں ہے۔ دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت نے فرمایا میں تین مقاموں میں سے کسی مقام میں ملوں گا علی الصراط عند المیز ا، عند الحوض، مگر خود ترمرمذی نے پہلی حدیث کو غریب اور دوسری حدیث کو حسن غریب لکھا ہے۔

مشکواۃ میں ابو داؤد سے جو حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی ہے اس میں الفاظ عند المیز ان، عند الکتاب، عند الصراط بجائے علی الصراط کے آئے ہیں۔ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ اذا وضع بین ظھری جھنم اور نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ خود راوی کے ہیں یا حدیث

رسول اللہ کے۔

معہذا یہ دونوں حدیثیں آپس میں مختلف ہیں۔ ابو داؤد کی حدیث کا یہ مدعا ہے کہ آنحضرت ان مقاموں میں ملیں گے اور ملنے والے کو پہچانیں گے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صاف یہ ہے کہ ان مقاموں میں لا یذکر احداحدا۔

غرض کہ صراط آخرت اس حالت کی تعبیر ہے جو آخرت میں گزرے گی۔ جو لوگ اس دنیا میں صراط مستقیم پر چلنے والے ہیں صراط آخرت کو بھی کالبرق الخاطف طے کر جائیں گے۔ جو اس دنیا میں صراط مستقیم سے ڈگمگا جانے والے ہیں وہ صراط آخرت پر بھی ڈگمگا جائیں گے اور جہنم میں گر پڑیں گے

واما الالفاظ الواردة فی القرآن والا حادیث انما ورد علیٰ ما یناسبه لفظ الصراط کالمشی والنکو ب و غیر هما .

مذهبهم فی المیزان (میزان کے بارے میں ان کا مذہب) وہ میزان کو، یعنی اس کو جس سے اعمال کا اندازہ ہو سکے اعمال کے وزنم یعنی اندازہ ہونے پر یقین کرتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ۔

والوزن یو مئذن الحق فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون و من خفت موازینه فاولئک الذین خسرو وا انفسهم بما کا نو ا با یتنا یظلمون. ونضع الموازین القسط لیوم القیمة فلا تظلم نفس شیئا وان کان مثقال حبة من خر دل اتینا بها وکفیٰ بنا حاسبین . فمن ثقلت موازینه فاؤلئک هم المفلحون. ومن خفت موازینه فاؤلئک الذین خسرو ا انفسهم فی جهنم خالدون. فاما من ثقلت

موازينه فهو فی عيشة راضيه. واما من خفت موازينه فا مه هاويه. اولئکالذين كفرا با يات ربهم ولقا ئه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة و زنا.

قرآن مجید میں اور جگہ میزان کا لفظ آیا ہے اور اس سے آلہ معروف وزن کشی بقالان وصرافان مراد نہیں ہے۔ سورۃ شوریٰ میں فرمایا ہے:۔

الله الذی انزل الکتاب بالحق والميزان وما يدريک لعل الساعة قريب.

اور سورۃ حدید میں فرمایا ہے:۔

والقد ارسلنا بالبينات وانزلنا ، معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط.

پس کوئی شخص یقین نہیں کرتا کہ سوائے کتاب اللہ کے کوئی ترازو۔ یعنی آلہ معروف وزن کشی بھی خدا کے ہاں سے اتری تھی ۔ پس قیامت میں خدا تعالیٰ اپنے علم کامل ازلی و ابدی کے اور عالم کلیات و جزئیات کے ہونے سے اپنی اس صفت عدل سے جو اس میں ازلی وابدی ہے ہر ایک کے اعمال نیک و بد کی مقدار ان پر ظاہر کر دے گا۔ پاس اسی صفت عدل کو میزان وزن اعمال سے تعبیر کیا ہے ۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے نہایت صاف طور پر سورۃ انبیاء میں فرمایا ہے:۔

ونضع الموازين القسط یعنی ہم رکھیں گے ترازو عدل کی ۔

عدل کی ترازو کیا ہے، وہی عدل ہے

كما بقال الموازين هوا لعدل ، الميزان هو العدل (۱)

ہم کو معلوم نہیں کہ اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین کی بھی تکفیر واجب ہے یا نہیں، مگر بے شک ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی صفت عدل کو میزان سے تعبیر کیا ہے اور اظہار عدل، یعنی اظہار نتیجہ اعمال کو وزن اعمال سے۔

اور وہ ان حدیثوں کو صحیح نہیں مانتے جن میں میزان کے پلڑوں اور ڈنڈی کے ہونے کا اور اعمال کے چٹھوں کا ان پلڑوں میں رکھ کر تولے جانے کا لکھا ہے۔

وهم يحلفون بالله علىٰ يقينهم ان الالفاظ الواردة فى ذالك الروايات ليس الفاظ النبى ﷺ بل من توهمات الرواة اوانهم فسرو الميكزان مافى اوهامهم او تفهيماللناس والله اعلم لكنهه. هذا ما الهمنى ربى. والحمد الله على ذالك.

---

(۱) المیز ان معروف والعدل والمقدار ووازنہ عادلہ ۲ قاموس

(۶) معرفت ذات اللہ کے بارے میں امام غزالیؒ کے خیالات

(جو انھوں نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ اھلہ میں ظاہر کئے ہیں)

(اخبار سرمور گزٹ ناھن بابت ۲۳۔دسمبر ۱۸۸۹ء)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو چیز کہ ہے اور اس کا ہونا کسی دوسری چیز سے اس طرح پر کہ اگر وہ ہو تو یہ بھی ہو اور اگر وہ نہ ہو تو یہ بھی نہ ہو یا تعلق رکھتا ہے یا نہیں رکھتا، اگر ایسا تعلق رکھتا ہے تو اس کو امام صاحب ممکن کہتے ہیں اور اگر ایسا تعلق نہیں رکھتا تو اس کو امام صاحب واجب بذاتہ کہتے ہیں۔ پھر ان کا قول ہے کہ واجب میں بارہ چیزیں ہونی ضرور ہیں۔

(۱) وہ عرض ہو۔ یعنی اس کا ہونا دوسرے کے ہونے پر موقوف نہ ہو۔

(۲) وہ جسم نہ ہو، کیونکہ اگر جسم ہوگا تو بہت سے جزوں سے مل کر ہوگا اور اس کا ہونا اس کے جزوں سے ایسا تعلق رکھتا ہوگا کہ اگر جزو ہوں تو وہ بھی ہو اور جزو نہ ہوں تو وہ بھی نہ ہو۔

(۳) وہ کوئی صورت، یعنی شکل بھی نہ رکھتا ہو، کیونکہ شکل کو ھیولیٰ سے ایسا تعلق ہوتا

ہے کہ اگر وہ نہ ہوتو شکل بھی نہ ہوگی اور وہ ھیولیٰ کی مانند بھی نہ ہوگا، کیونکہ ھیولیٰ صورت، یعنی شکل کے ساتھ ہوتا ہے کہ اگر صورت نہ ہوتو ھیولیٰ بھی موجود نہیں ہوتا۔

امام صاحب کے مذکورہ بالا کلام میں ھیولیٰ اور صورت کا لفظ آیا ہے۔ فلسفے کی کتابوں میں ھیولیٰ اور صورت کی بحث کو اس قدر بڑھا دیا ہے کہ ان کے پڑھنے اور سمجھنے سے جی اکتا جاتا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس کو یہاں بیان کر دیں۔

جسم دو چیزوں سے مرکب ہے۔ ایک مادے سے دوسرے صورت سے۔ صورت مادے کے اتصال یعنی اکٹھا ہونے مادے کے ٹکڑے کر دو جس کو فلاسفہ انفصال کہتے ہیں یا اور طرح پر توڑ مروڑ دو تو دوسری صورت پیدا ہو جاتی ہے، پاس سی مادے کا نام ھیولیٰ ہے اور اس کے اتصال کا نام صورت ہے اور چونکہ اتصال یا انفصال کا محل وہی مادہ ہے۔ پس مادہ بغیر صورت کے نہیں ہوتا اور صورت بغیر مادے کے نہیں ہوتی۔

(۴) وہ ایسا بھی نہ ہوا کہ اس کا وجود اس کی ماہیت سے مغایر ہو۔ بلکہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت اور اس کی ماہیت ہی اس کا وجود ہو۔

امام صاحب کے اس کلام کی تشریح یہ ہے کہ علم فلسفہ میں یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ جس قدر ممکنات، یعنی مخلوق پیدا کی گئی ہیں ان کا وجود جس کا نام فلاسفہ انیہ رکھتے ہیں۔ جدا چیز ہے اور ان کی ماہیت جدا چیز ہے۔ مگر واجب الوجود میں ایسا نہ ہونا چاہیے۔ بلکہ اس کی انیۃ اور ماہیۃ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے۔

(۵) اس کا تعلق کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پر نہ ہو کہ ویسا ہی تعلق اس چیز کو بھی اس کے ساتھ ہو۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ جو امام صاحب نے بیان کیا ہے بہت صاف ہے۔ مگر پیچیدہ لفظوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ مطلب ہے کہ خدا کو اپنی مخلوق کے ساتھ اور مخلوق کو خدا کے

ساتھ ایک تعلق تو ہے مگر جس طرح کا تعلق خدا کو مخلوق کے ساتھ اس طرح کا تعلق مخلوق کو خدا کے ساتھ نہیں ہے، کیونکہ خدا کو تو تعلق خالق ہونے کا یا یوں کہو کہ علت ہونے کا ہے اور مخلوق کو تعلق مخلوق ہونے یا یوں کہو کہ معلول ہونے کا ہے ۔ پس دونوں کا تعلق ایک طرح کا نہیں ہے۔

(٦) اس کا تعلق کسی دوسرے کے ساتھ نسبتی تعلق نہ ہو جس کو فلاسفہ کی اصطلاح میں ''تصانیف'' کہتے ہیں جیسے کہ دو پہاڑوں میں نسبت ہوتی ہے کہ ایک کا بھائی ہونا دوسرے پر اور دوسرے کا بھائی ہونا اس پر منحصر ہوتا ہے۔

(٧) دو ایسے وجودوں کا ہونا جو دونوں واجب الوجود ہوں اور ہر ایک جدا جدا فی نفسہ مستقل ہو اور ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ ہونا جائز، یعنی محال ہے ولا شک ان اللہ واحد احد صمد لاشریک لہ ولاند۔

(٨) کوئی صفت واجب الوجود کی ذات پر زائد نہیں ہے، یعنی اس صفت سے اس کی ذات پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی۔

امام صاحب کا یہ قول اس مسئلے میں مشتبہ ہے کہ آیا وہ ذات وصفات باری کی عینیت کے قائل ہیں یا نہیں، کیونکہ وہ ایک جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ان علمہ بذاتہ لیس زائد علی ذاتہ حتیٰ یوجب کثیرۃ بل ہو ذاتہ، یعنی واجب الوجود کا علم اپنی ذات پر اسکی ذات پر کوئی زیادتی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کی ذات ہی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے معلوم کی حیثیت سے کہا، کہ بل ہو ذاتہ، مگر جن کو ہم کو اس زمانے کے فلاسفہ الٰہین سے تعبیر کرتے ہیں وہ ذات وہ صفات باری کی عینیت کے قائل ہیں۔

(٩) واجب الوجود میں تغیر محال ہے، کیونکہ تغیر کے لیے کسی نئی چیز کا پیدا ہونا ضرور ہے اور اگر واجب الوجود میں کوئی نئی چیز پیدا ہو تو وہ اس کے پیدا ہونے کے سبب کا محتاج

ہوگا اور اس کی ذات اس کا سبب نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ تو پہلے ہی سے تھی۔ پس اس کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہوگی اور جب واجب الوجود کسی دوسری چیز کا محتاج ہوا تو وہ واجب الوجود نہ رہا۔

(۱۰) واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے نہیں ہوسکتا۔

امام صاحب نے اس مقام پر اس مسئلے کو اس طرح لکھا ہے کہ گویا ان کے نزدیک یہ مسئلہ محققہ ہے۔ فلاسفہ بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ

الواحد لا یصدر منه الاشیئی واحد لغیر واسطة وانما یصدر منه اشیاء کثیرة علی الترتیب بوستائطه.

مگر ہم جن کو اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس مسئلہ کو نہیں مانتے، فلاسفہ اور علماء متکلمین اور صوفیہ کرام سب نے اس مسئلے کو تائید یا تردید میں بحثیں کی ہیں مگر ان لوگوں کا خیال جن کو ہم اس زمانے کے فلاسفہ الٰہین سے تعبیر کرتے ہیں اس مسئلہ کو عدم تسلیم میں ان سب سے جدا ہے اور ہم اس مقام پر اس کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

اخذ کئے گئے ہیں، مثلاً ہم ایک چیز کو موجود دیکھتے ہیں اور اس کا موجود نہ ہونا اس کے برخلاف سمجھتے ہیں اور اس مسئلہ علقلی کو اس سے اخذ کرتے ہیں کہ یہ بات نہیں ہوسکتی کہ کوئی چیز آن واحد میں اور حیثیت واحد میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو۔

یا مثلاً ہم نے ایک چیز کو دیکھا اور دو چیزوں کو بھی دیکھا، ان کو مغایر پایا۔ ان سے یہ عقلی مسئلہ اخذ کیا کہ ایک دو نہیں ہوسکتا اور دو ایک نہیں ہوسکتے۔

اب ایک مفہوم وحدت اور تعدد کا ہمارے خیال میں آیا اور ہم اس طرف کو گئے کہ وہ شے واحد جس کو ہم نے صورتاً ایک مانا تھا اپنے وجود میں بھی ایک ہے یا متعدد، یعنی مرکب

اور اس امر نے ہمارے دل میں ایک خیال بسیط و مرکب ہونے کا پیدا کیا اور اس کے ساتھ ہمارے خیال وحدت کو ترقی ہوئی کہ جس شے کو ہم نے واحد فی الوجود قرار دیا تھا وہ واحد فی العاھیۃ یا واحد فی الانانیۃ بھی ہے یا نہیں۔

ہم نے بہت سی واحد فی الصورۃ کو آن واحد میں متعدد کام کرتے ہوئے دیکھا، مثلاً ایک آدمی ہے کہ وہ آن واحد میں چلتا بھی ہے، بولتا بھی ہے، سنتا بھی ہے، پکڑتا بھی ہے، مگر ہم نے دیکھا کہ اس میں متعدد اجزاء ہیں جن سے وہ یہ سب کام کرتا ہے تو ہم، یہ مسئلہ عقلی اخذ کیا کہ جس کے وجود یعنی انانیۃ میں ترکیب ہے اس سے آن واحد میں متعدد کاموں کا ہونا ممکن ہے۔

اسی کے مقابل میں ایک یہ مسئلہ عقلی ہمارے خیال میں آیا کہ جس کی انانیۃ میں وحدت محض من جمیع الوجود ہے اس سے بجز ایک فعل، یعنی ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطہ صادر نہیں ہوسکتا۔

واجب الوجود، یعنی ذات باری کو فلاسفہ متقدمین الٰہین نے اور علماء علم کلام اور صوفیہ کرام نے اور نیز ان لوگوں نے جن کو ہم اس زمانے کے فلاسفہ الٰہین سے تعبیر کرتے ہیں اس کو یا یوں کہو کہ اس کی انانیۃ کو واحد محض مانا ہے (وھوالحق) اور فلاسفہ متقدمین الٰہین نے یا انھوں نے جو اس مسئلے کو تسلیم کرتے ہیں اپنے اسی خیال عقلی سے جو انھوں نے محسوسات سے اخذ کیا تھا یہ قرار دیا کہ واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے صادر نہیں ہوسکتا، مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہین نے جن کے خیال یا مذہب سے ہم کو اس مقام پر بحث ہے، اس سے انکار کیا۔

وہ کہتے ہیں کہ ہم نے واجب الوجود کو ایک ایسی ذات یا انانیۃ مانا ہے جو جامع جمیع صفات ہے اور اس کی تمام صفات اس کی عین ذات ہیں اور نہ وہ اپنی انانیۃ میں کسی کا محتاج

ہے اور نہ اپنے ہونے میں کسی کا محتاج ہے، نہ اپنی صفات میں ان صفات کا محتاج ہے، کیونکہ اس کی صفات اس کی عین ذات ہے، اس کی ذات غیر محدود ازلی وابدی ہے۔ نہ اس کی انانیۃ کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ حیز نہ سمت نہ مکان نہ زمان اور نہ وہ محسوس ہے اور پھر ہمارے تمام پوشیدہ خیالوں سے بذات خود بلا واسطہ واقف ہے۔ پس ایسی ذات کو بجز اس کے کہ ہے کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تسلیم کیا گیا ہے، کسی ایسے حکم کا محکوم جو محسوسات سے بمرتبہ اول یا بواسطہ مراتب متعددہ اخذ کیا گیا ہے قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مثلاً ہم نے اور اکثر فلاسفہ نے اور تمام صوفیاء کرام نے تسلیم کیا ہے کہ خدا ہی تھا اور خدا کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی (کان اللہ ولم معہ شیئ) مسلمہ مسئلہ ہے، کیونکہ اگر کوئی چیز ہوتی تو وہ بھی مثل خدا کے واجب الوجود ہوتی اور بالفرض اگر ہوتی تو بھی کچھ فائدہ نہ دیتی۔ پس اس سے کسی ایک فعل کا صادر ہونا بھی ایسا ہی محال ہے جیسا کہ متعدد فعلوں کا، کیونکہ ایسی ذات سے کسی ایسی ایک مخلوق کا بھی، خواہ وہ عقل اول ہو یا عماء پیدا کرنا محال ہے جو نہ اس کی عین ہو اور اس کی جزو، مگر برخلاف اس کے ہم بے انتہا اور مختلف اجناس وانواع کی مخلوق کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

کان اللہ ولم یکن معہ شیئی لکنہ خلق الخلق ولا نعلم کیف خلق.

پس اس کے افعال صادرہ اولیہ پر بقیاس ایسی چیزوں کے جو اس کی ماہیۃ وانانیۃ اور اس کی صفات کی غیر ہیں کوئی حکم تفصیلی نفیاً واثباتاً صادر نہیں کر سکتے کیونکہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے، بلکہ قیاس مع الفارق ہے اور کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر منہ شیئ واحد نسبت واجب الوجود کے قیاس غلط پر مبنی ہے

والحق انه مريد فعال مطلقا بل هو مطلق ايضا عن قيد الاطلاق فاذا اراد شيئاَ ان يقول له كن فيكون وهذا اعتقادی و مذهبی و دیدنی و انی اسئل الله تعالیٰ ان یکون خاتمتی و خاتمة من احبه علیٰ ذالک و نصلی علیٰ رسو له الکریم.

(۱۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ واجب الوجود کو جس طرح عرض نہیں کہا جاتا اسی طرح اس کو موافق اس اصطلاح کے فلاسفہ نے مقرر کی، جوہر بھی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ جوہر کا اطلاق ایک حقیقت و ماہیت پر کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ رہتا ہے کہ وہ فی الحال موجود ہے یا نہیں اور جب اس کو وجود اعراض ہوتا ہے تو وہ لا مکان میں عارض ہوتا ہے۔

نتیجہ اسکا یہ ہے کہ اس کی ماہیت اس کی انیۃ سے جدا ہوتی ہے اور جس کی ماہیۃ اور انیۃ واحد ہو تو اس پر جوہر کا اطلاق نہیں ہوسکتا اور اس لیے واجب الوجود پر بھی جوہر کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس اسطلاح کو تبدیل کر کے نئی اصطلاح بنائی جائے کہ جوہر سے مراد ایک موجود سے ہے جس کے لیے کوئی محل نہ ہو تو جوہر کا اطلاق واجب الوجود پر ہوسکتا ہے۔

(۱۲) امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ سوائے واجب الوجود کے ہے، وہ واجب الوجود سے صادر ہوا ہے علی الترتیب۔

امام صاحب کے اس قول میں ایک تو یہ سوال باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سوائے واجب الوجود کے کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی تو جن چیزوں پر سوائے واجب الوجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ کیونکر اس سے صادر ہوئیں، کیونکہ وہ چیزیں نہ اس کا عین ہیں نہ

اس کے جزو، پھر کہاں سے آئیں؟ غالباً امام صاحب فرمادیں گے کہ علمہٗ عند اللہ تو پھر ہم ان سے پوچھیں گے کہ ایسی ذات کی نسبت کس طرح تم نے حکم کیا کہ الواحد لا یصدر منہ الا واحد۔

دوسرا شبہ علی الترتیب کے لفظ پر ہے، اگر ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جو فلاسفہ نے عقل اول وثانی ثالث وغیرہ پیدا ہونے اور پھر ایک دوسرے کے امتزاج سے ظہور کثرت قرار دی ہے یا صوفیہ کرام نے جو ایک ترتیب تنزلات خمسہ کی مقرر کی ہے تو ہم اس کو نہیں مانتے اور اگر ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جس پر خلق کو خدا نے مخلوق کیا ہے اور اس مخلوق میں ہم ایک ترتیب پاتے ہیں تو اس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی عدم تبدیل کے قائل ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ لا تبدیل لخلق اللہ، خدا نے جس فطرت پر اپنی مخلوق کو پیدا کیا ہے اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اگر تبدیلی ہو تو خدا کی خالقیت میں نقص لازم آتا ہے، مگر اس کی کمال قدرت یہ ہے کہ وہ اس فطرت کو معدوم کر کے دوسری فطرت پیدا کر سکتا ہے۔ فطرت موجودہ مخلوقہ میں تبدل ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ وعدہ میں تخلف کرنا۔ اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک وعدہ قولی ہے اور ایک وعدہ فعلی ہے اور ان کا تخلف وعدے کا تخلف ہے

واللہ بری عن ھذا واللہ سبحانہ اعظم واجل واکبر.

(۷) لوح محفوظ اور قلم کے بارے میں امام غزالیؒ کے خیالات

(جو انھوں نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ میں ظاہر کیے ہیں)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ لوح سے مراد ایسے وجود سے ہے جو اس قابل ہو کہ جو چیزیں اس پر نقش کرنی چاہیں اس پر نقش ہو جائیں اور قلم سے مراد ایسے وجود سے ہے جس سے لوح پر جو نقش کرنا چاہیں اس سے نقش ہو جائے، کیونکہ قلم معلومات کی صورتوں کو لوح پر نقش کرنے والی چیز ہے اور لوح وہ چیز ہے جس پر ان معلومات کی صورتیں نقش ہوتی ہیں اور یہ ضرور نہیں ہے کہ قلم نرسل کا اور لوح لکڑی کی ہو، بلکہ یہ بھی ضرور نہیں ہے کہ ان دونوں کے لیے جسم بھی ہو، کیونکہ قلم اور لوح کی ماہیت و حقیقت میں ان کا مجسم ہونا داخل نہیں ہے، بلکہ ان کی روحانیت ان کی حقیقت ہے اور ان کی صورت ان کی حقیقت سے زائد، جس کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ پس کچھ بعید نہیں ہے کہ اللہ کا قلم اور اللہ کی لوح اس کی انگلیوں اور اس کے ہاتھ کے لائق ہو اور وہ پاک ہوں گی حقیقت جسمیت سے، بلکہ وہ سب جواہر روحانی، یعنی روحانی ذاتیں ہوں گی۔ بعض تو ان میں سے علم حاصل کرنے والی مثل لوح کے اور بعض علم

دینے والی ہیں مانند قلم کے وان اللہ تعالیٰ علم بالقلم۔ انھوں نے اپنی دوسری کتاب المضنون به علیٰ اہلہ میں بھی لکھا ہے کہ جواہر روحانیہ عقلیہ جس میں تمام موجودات کا نقش ہے۔ شرع میں اس کو لوح محفوظ سے تعبیر کیا ہے۔ پس امام صاحب کی اس تقریر سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوح وقلم کے ایسے وجود کے جو مجسم ہو قائل نہیں ہیں۔

مگر جن مشکلات اور پیچیدگی سے انھوں نے اس کو بیان کیا ہے اور لوح وقلم کی روحانیت کو صرف ایک فرضی طور پر جواہر موجودہ قرار دیا ہے، وہ کسی طرح سمجھ میں آنے اور تسلی دینے کے قابل نہیں ہے، وما هوالا التحکم وتجوز۔

واما مذهب الفلاسفة الالٰهین فی هذا الزمان هذا

(اس بارے میں موجودہ زمانے کے بعض فلاسفہ الٰہین کا مذہب)

وہ بھی قلم کو نہ نرسل کا قلم مانتے ہیں اور نہ لوح کو کاٹ کی تختی، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قلم سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس سے وہ نتیجہ حاسل ہو جو قلم سے حاصل ہوتا ہے، یعنی ظہور صور معلومات کا اور لوح سے وہ چیز تعبیر کی گئی ہے جس میں صور معلومات جس کو قلم نے ظاہر کیا ہے قائم اور موجود رہیں۔ پس منجملہ صفات باری جل شانہ کے ارادہ اور علم دو صفتیں ہیں جن کو لوح و قلم سے تعبیر کیا ہے۔ ارادے کو قلم سے اور قلم کو لوح محفوظ سے، کیونکہ اس کے ارادے نے تمام صور موجودات کو پیدا کیا ہے اور اس کے علم میں تمام مسا کان و ما یکون، یعنی جو کچھ ہوا اور ہوتا ہے اور ہو گا سب موجود ہے۔

علم کو لوح محفوظ سے تعبیر کرنے میں ایک اور نکتہ ہے کہ انسان کا علم تین زبانوں، ماضی و حال و استقبال سے علاقہ رکھتا ہے، مگر خدا تعالیٰ کا علم بالکلیہ حالیہ ہے یعنی ماضی اور استقبال کو اس میں گنجائش نہیں ہے۔ ماضی و استقبال بھی مثل حال کے اسی وقت علم الٰہی میں حاضر ہے ما کان و جما یکون و ما سیکون فی الحال اس کے علم میں موجود ہے لوح میں جو چیز ثبت ہو، ماضی کی یا حال کی یا استقبال کی، اس کا علم بھی فی الحال موجود ہوتا ہے۔ پس علم

باری کا لوح محفوظ سے تعبیر کرنا انسانوں کے سمجھانے کے لیے نہایت ہی پر لطف تھا اور ارادے کا قلم سے تعبیر کرنا ایسا لطیف استعارہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہیں سوجھ سکتا۔ فقط۔

واللہ اعلم و ھذا ما الھمنی ربی.

(۸) التفرقہ بین الاسلام والزندقہ پر ایک نظر

(تہذیب الاخلاق (دور دوم) از شوال ۱۲۹۶ھ تا رمضان ۱۲۹۷ھ صفحہ ۱۰۲ تا ۱۳۹)

’’التفرقہ بین الاسلام والزندقہ‘‘ حجۃ الاسلام حضرت امام غزالی کی ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس میں امام صاحب نے نصوص شرعیہ کی تفسیر اور تاویل کے لیے بعض مخصوص اصول اور قواعد مدون کیے ہیں۔ چونکہ یہ رسالہ علم الکلاء اور مسائل کی تاویل کے سلسلے میں ایک بہت مفید اور عظیم لسانی جزو ہے۔ اس لیے سرسید نے (جو مسائل اسلامیہ کی تاویل کے نہایت عاشق تھے) اس رسالے کو اپنے ڈھب کا پایا اور اس کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس پر ایک بسیط اور جامع ریویو لکھا۔ یہی ریویو ہم ناظرین کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں لیکن اس ریویو کو پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اصل کتاب، یعنی التفرقہ بین الاسلام والزندقہ‘‘ کا خلاصہ یہاں لکھ دیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ریویو کے مندرجات آسانی سے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ رسالہ ھذا کا یہ خلاصہ علامہ شبلی نعمانی کی کتاب ’’الغزالی‘‘ سے لیا گیا ہے۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ جب امام غذالیؒ نے اپنی مشہور تصنیف احیاء العلوم شائع کی تو اس میں شعروں کے بعض خیالات کی بھی تردید اور تکذیب کی، جس سے اشاعرہ میں عام طور پر نہایت ناراضگی پھیلی اور مختلف محفلوں میں ان کو برا بھلا کہا جانے لگا اور ان کی

ذاتی تضلیل وتوہین پر بس نہ کرتے ہوئے ان کی تکفیر والحاد کے فتوے بھی تیار ہونے لگے۔ مخالفت کے اس طوفان بے تمیزی کو دیکھ کر امام صاحب کے ایک مخلص دوست کو نہایت رنج ہوا اور اس نے تمام مخالفانہ اور معاندانہ کاروائیوں کی مفصل اطلاع لکھ کر امام صاحب کو بھیج دی۔ امام صاحب نے اس تحریر کا اپنے دوست کو جو جواب دیا، یہی جواب ''التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ'' کے نام سے مشہور ہے اور اسی کا خلاصہ نیچے لکھا جاتا ہے۔

خلاصہ رسالہ ''التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ''

امام صاحب اپنے دوست کو تحریر فرماتے ہیں:۔

''برادر شفیق ! حاسدین اور معاندین کا وہ گروہ جو اسرار دین کے متعلق میری تصنیفات پر اعتراض اور نکتہ چینی کر رہا ہے اور اپنے زعم میں خیال کرتا ہے کہ میری کتابیں قدمائے اسلام اور مشائخ اہل کلام کے خلاف ہیں اور یہ کہ اشعری کے عقائد سے بال برابر کا انحراف بھی کفر ہے، یہ صریح ان لوگوں کی نادانی اور غلط خیالی ہے۔ میری تصنیفات کے متعلق ایسی لاطائل اور فضول باتیں سن کر تم کو جو افسوس اور رنج ہوتا ہے، مجھے اس کا پورا پورا احساس ہے، لیکن میرے مخلص اور عزیز دوست! تم کو بہر حال صبر کرنا چاہیے۔ جب رسول کریم ﷺ تک فضول مطاعن اور لایعنی اعتراضات سے نہ بچ سکے تو میری تو ہستی ہی کیا ہے ۔جس شخص کا یہ عقیدہ یا خیال ہے کہ اشاعرہ یا معتزلہ یا حنبلیہ وغیرہ کی مخالفت انسان کو کفر کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ جان لو کہ وہ اندھا مقلد ہے۔ ایسے آدمی کی اصلاح میں کوشش کرنا اپنے قیمتی اوقات کو ضائع کرنا ہے۔ جو عقلمند اشعری کی مخالفت کو کفر خیال کرتا ہے اور اس بنا پر علامہ باقلانی کو کافر سمجھتا ہے، اس بھلے مانس سے کوئی پوچھے کہ اگر اشعری اور باقلانی کسی مسئلے میں باہم مخالف ہیں اور اتنی سی بات پر وہ کافر ہو گئے ہیں تو باقلانی کے کفر کو اشعری کے کفر پر کیوں ترجیح ہے؟ اس کے برعکس کیوں نہ ہو؟ اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہے تو کرابیسی اور قلانسی کی مخالفت کیوں جائز نہیں؟ اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ

عقل میں نہیں آ سکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کی بجائے کافی ہے اس سے پوچھنا چاہیے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیونکر قیاس میں آ سکتا ہے کہ کلام الٰہی میں کثرت نہیں اور پھر وہ امر بھی ہے اور نہی بھی، خبر بھی ہے اور استخبار بھی، قرآن بھی ہے اور انجیل بھی، توریت بھی ہے اور زبور بھی۔

اگر تم انصاف کے ساتھ دیکھو تو معلوم ہوگا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص میں محدود سمجھتا ہے وہ خود کفر کے قریب ہے، کیونکہ اس نے اس شخص کو گویا رسول اللہ ﷺ کی طرح معصوم قرار دیا۔

غالباً تم کو کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہوگی، تو میں تم کو ایک قاعدہ کلیہ بتاتا ہوں۔ کفر کے معنی صرف یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی تکذیب کی جائے اس چیز میں جو ان پر خدا کی طرف سے آئی۔

لیکن اس میں یہ دشواری پیش آئی گی کہ مسلمانوں میں ہر فرقہ دوسرے فرقے کی نسبت یہی الزام لگاتا ہے۔ اشعری معتزلہ کو اس لیے کافر کہتے ہیں کہ معتزلہ احادیث رویت کو تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح رسول اللہ ﷺ کی تکذیب کرتے ہیں۔ معتزلہ اس لیے اشعری کی تکفیر کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک صفات الٰہی کی کثرت کا قائل ہونا توحید باری کے خلاف ہے اور رسول اللہ ﷺ کی تکذیب ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے میں تم کو تصدیق و تکذیب کی حقیقت بتاتا ہوں۔

تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہے اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے، لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور ان مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقے کی تکذیب کرتا ہے، اس لیے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل بیان کرتا ہوں:۔

(۱) وجود ذاتی، یعنی وجود خارجی۔

(۲) وجود حسی، یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا، مثلاً خواب میں ہم جن اشیاء کو دیکھتے ہیں ان کا وجود صرف ہمارے حاسے میں ہوتا ہے یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خالی صورتیں نظر آتی ہیں یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہیں، لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہے۔

(۳) وجود خیالی، مثلاً زید کو ہم نے دیکھا، پھر آنکھیں بند کرلیں تو زید کی صورت جو ہماری آنکھوں میں پھر رہی ہے خیالی وجود ہے۔

(۴) وجود عقلی، یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں ہے تو قدرت اور اختیار ہاتھ کا وجود عقلی ہے۔

(۵) وجود شبہی، یعنی وہ شے خود موجود نہیں، لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں، مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی اور ذبح کردی جائے گی۔ اس کو وجود حسی قرار دیا ہے یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میں یونسؑ کو دیکھ رہا ہو۔۔۔ الخ اسکو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے۔

تفصیلی مثالوں کو بیان کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر ہے انکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے، لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے، کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقے کو مفر نہیں، سب سے زیادہ امام احمد بن حنبل تاویل سے بچتے ہیں، لیکن مفصلہ ذیل

حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی پڑی۔

(۱) ''حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے'' (۲) ''مسلمانوں کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے'' ''(۳) مجھ کو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے۔''

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تولے جائیں گے، چونکہ اعمال عرض ہیں اور وہ تولے نہیں جا سکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ نامہ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے۔ بہرحال تاویل دونوں کو کرنی پڑی۔

باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی تولے جائیں گے اور ان میں وزن پیدا ہو جائے گا وہ سخت جاہل اور عقل سے کورے ہیں۔

اس کے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں ہے اول ان کا وجود ذاتی ماننا چاہیے۔ اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی، اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل جو قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں، مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا، لیکن حنابلہ کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہیں۔ ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بناء پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید؟ وہ نص بتواتر ثابت ہے یا بہ احاد؟ یا بہ اجماع امت؟ اگر بتواتر ہے تو اس میں تواتر کی تمام شرائط پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح شک نہ ہو سکے، مثلاً انبیا علیہم السلام

اور مشہور شہروں کا وجود یا قرآن شریف یہ چیزیں متواتر ہیں، لیکن قرآن کریم کے سوا اور چیزوں کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اس کو بتواتر بیان کرے جس طرح شیعہ حضرات حضرت علیؓ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے معنی یہ ہیں کہ تمام اہل حل وعقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور ایک مدت تک اور بعض کے نزدیک تاانقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہیں۔ اس پر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں، کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہ ہو؟۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ تواتر یا اجماع ہو چکا ہو۔ لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس اجماع یا تواتر کا یقینی علم تھا یا نہیں، اگر نہیں ہے تو وہ مخطی ہوگا، مکذب نہ ہوگا۔

پھر اس امر پر بھی غور کرنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے، وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محک النظر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہائے زمانہ اکثر ان کے سمجھنے سے عاجز ہیں، اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ بھی دیکھو کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو اس پر چنداں گیر و دار نہیں، مثلاً شیعہ حضرات امام مہدی کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں، اگرچہ یہ ایک وہم ہے، لیکن یہ اعتقاد رکھنے سے دین میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

اب جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لیے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضروری ہے تو تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہ صرف علم فقہ کی بناء پر

مہمات مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کرسکتا ہے، لہذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جس کا سرمایہ علم صرف فقہ ہے، کسی کی تکفیر یا تذلیل کرتا ہے تو اس کی کچھ پروانہ کرو۔

پھر لکھتے ہیں کہ جو باتیں اصول عقائد تے تعلق نہیں رکھتیں، ان میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ مثلاً بعض صوفیاء کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب ومہتاب کو خدا نہیں کہا تھا۔ کیونکہ اجسام کو خدا کہنا ان کی شان سے بعید ہے، بلکہ انھوں نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور ان کو خدا سمجھا تھا۔ تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہیں کرنی چاہیے۔

یہ تمام بحث تو ان مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام میں مستزاد کر دیے گئے تھے ۔لیکن جو مسائل اصلی تھے ان کی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ ان کے اثبات کا طریقہ اور طرز استدلال کہاں تک صحیح ہے؟

ان مسائل کو متکلمین جن طریقوں سے ثابت کرتے تھے نہ وہ نقلی تھے اور نہ اصول علقیہ کے معیار پر پورے اترتے تھے۔ بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لائی جاتی تھی، تماثل اجسام کا مسئلہ تھا، یعنی یہ کہ تمام اجسام کی ایک حقیقت اور ایک ماہیت ہے۔ شرح مقاصد میں اس کی نسبت لکھا ہے:۔

وھذا اصل یبنی علیه کثیر کن قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار و کثیر من احوال النبوۃ والمعاد

''یعنی یہ وہ اصل ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ہیں، مثلاً قادر مختار کا اثبات اور نبوت و معاد کے متعلق بہت سے مسائل وحالت، تماثل اجسام کا ثابت کرنا نہایت مشکل، بلکہ ناممکن ہے۔ اس لیے یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اکثر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہے تو خود ان عقائد کی بنیاد متزلزل ہو جائے گی۔

ان وجود سے امام صاحب نے متکلمین کے استدلال کے طریقے کو چھوڑ کر تمام مسائل پر نئی دلیلیں قائم کیں۔“

(محمد اسماعیل پانی پتی)

سر سید کا اصل مضمون

جو لوگ کہ تقلید کی اندھا دھندی سے نکلے اور تحقیق کے میدان میں بہادرانہ قدم رکھا ان میں سے ایک امام غزالیؒ بھی ہیں۔ عام خیالات سے علیحدہ ہونا اور آنکھیں کھول کر رستہ چلنا ہمیشہ ان لوگوں کے طعن و تشنیع کا باعث ہوا ہے جو کولھو کے بیل کی مانند آنکھوں پر پٹی باندھے چکر کھاتے رہتے ہیں۔ رات دن پھرے جاتے ہیں، مگر جب دیکھو تو وہیں کے وہیں ہیں، اس طرح امام غزالیؒ پر بھی عام خیالات کے لوگوں نے بہت کچھ لعن وطعن کیا ہے۔ ان کے کفر کے فتوے دیے گئے، انکا قتل مباح کہا گیا۔ ان کی کتابوں کے جلانے کا حکم دیا گیا، گو کہ ایک زمانے کے بعد وہ مقبول ہوئے اور مقبول ہوئیں۔

جس زمانے میں کہ ان پر کفر کی بوچھاڑ ہو رہی تھی اور ہر طرف سے لعنت لعنت کی آواز آ رہی تھی۔ ان کے مخلصین کا دل جلتا تھا اور تڑپ تڑپ کر رہ جاتے تھے، مگر کسی ایک مخلص نے جو کسی قدر جرات رکھتا تھا۔ امام سے اپنا سوز دل کہا اور اس کی دوا چاہی۔ اس پر امام نے یہ مختصر رسالہ لکھا ہے جو در حقیقت حرز جان کے قابل تھے اور ہم اسی کا ریویو لکھنا چاہتے ہیں۔

انسان کا دماغ کیسا ہی روشن ہو جاوے اور وہ کیسی ہی دلی قوت اور نڈر جرات اور بے خوف ملامت سے ان تعلیمی اور تقلیدی اور تربیتی بندشوں کو توڑنا چاہے جن سے وہ اپنے چھٹپن سے بندھا ہوا ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی بندش اس کو باندھے رہتی ہے۔ ہمارے ہاں کے علماء کا بھی، جنھوں نے ان بندشوں کو توڑا اور میدان تحقیق میں بہادرانہ قدم رکھا اور جن کا سلسلہ حجۃ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے، یہی حال ہوا ہے۔ ان کی

تصانیف میں ان سخت بندشوں کے جابجا گہرے نشان پائے جاتے ہیں۔ نہایت علی دماغی سے ایک عمدہ مضمون لکھتے چلے جاتے ہیں جو مثل ایک شفاف اور خوشگوار دریا کے بہتا چلا جاتا ہے پھر جا کر اسی بند میں بند ہو جاتا اور سڑا ہو پانی معلوم ہوتا ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک صفحے کو دیکھو تو الہام ربانی معلوم ہوتا ہے اور دوسرے صفحے کو دیکھو تو ایسا مضمون آجاتا ہے جس کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ رسالہ امام غزالیؒ کا جس کو ہم ریویو لکھنا چاہتے ہیں، بہت چھوٹا ہے، مگر اس میں نہایت اعلیٰ مضامین بھرے ہوئے ہیں جو بڑی بڑی کتابوں میں نہیں ہیں، با ایں ہمہ شتر گربہ سے خالی نہیں۔ اس پر نظر ڈالنے اور اس کا ریویو لکھنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک مجھ سے ہو سکے ان دونوں قسم کے مضامین میں تمیز کروں اور ان کے رسالے کا ماحصل بھی اس ریویو میں لکھوں۔

یہ رسالہ درحقیقت ایک خط ہے۔ امام صاحب نے اس کو اس طرح پر شروع کیا ہے کہ ''اے میرے بھائی اور اے میرے دوست! جب تم حاسدوں کے طعنے میری بعض کتابوں کی نسبت سنو جو میں نے اسرار علامات دین میں لکھی ہیں اور جن کی نسبت طعنہ کرنے والے سمجھتے کہ ان میں متقدمین علماء علم کلام کے مخالف باتیں ہیں اور وہ مذہب اشاعرہ سے الگ ہونے کو، گو کہ وہ بالشت ہی بھر کیوں نہ ہو اور ان کے خلاف کرنے کو، گو کہ وہ ایک ذرا سی چیز ہی میں کیوں نہ ہو، گمراہی جانتے ہیں، تو اے میرے دوست! جس شخص پر لوگ حسد نہ کریں اس کو حقیر جان اور جس کو کافر و گمراہ نہ کہیں اس کو ناچیز سمجھ۔ سید المرسلین سے زیادہ کون شخص ہوگا، ان کی باتوں کو بھی لوگوں نے اگلے زمانے کے زٹل قافیے بتایا۔ پھر ان کے جھگڑے میں مت پڑو اور ان کو راہ پر لانے کی توقع مت رکھے۔ کیا تم نے نہیں سنا

کل العداوۃ من ترجی سلامتھا
الا العداوۃ من اعداک عن حسد

اگر کوئی بھی ایسے لوگوں کو راہ پر لا سکتا تو ان سے بھی بڑوں کے حق میں خدا ایسی سخت آیتیں کیوں نازل فرماتا، کیا تم نے قرآن کی وہ آیت نہیں سنی جس میں خدا نے فرمایا ہے ''اگر چہ ان کا آنا کانی دینا تجھ کو گراں گزرتا ہو، پھر اگر تجھ سے ہو سکے کہ زمین میں ایک سرنگ اور آسمان پر ایک سیڑھی ڈھونڈ نکالے اور ان کے لیے کوئی نشانی لے آوے'' (تو بھی وہ راہ پر نہیں آئیں گے) اور ایک جگہ یہ فرمایا ہے کہ ''اگر ہم ان کے لیے ایک دروازہ آسمان میں کھول دیں اور وہ اس میں چڑھنے لگیں تو کہیں گے کہ ہماری آنکھوں پر ڈھٹ بندی ہو گئی ہے اور ہم لوگوں پر جادو کیا گیا ہے'' اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''اگر ہم تجھ پر کاغذ پر لکھی ہوئی ایک کتاب اتاریں اور وہ اپنے ہاتھوں سے اس کو چھو لیں تو جو لوگ منکر ہیں وہ کہیں گے کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے'' اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''اگر ہم ان پر فرشتے بھیجتے اور مردے ان سے باتیں کرتے اور ان کے پاس ہر ایک شے کو اکھٹا کر دیتے تو بھی وہ ایمان نہ لاتے۔''

سمجھو! کہ کفر اور ایمان کی حقیقت اور ان کی حد اور حق و ناحق کا بھید ان دلوں پر نہیں کھلتا جو جاہ و منزلت کی تلاش سے اور مال کی محبت سے میلے کچیلے اور ناپاک ہو گئے ہیں۔ بلکہ وہ ایسے دلوں پر کھلتا ہے جو اول تو دنیا کے میل کچیل سے پاک صاف ہو گئے ہیں۔ پھر کامل ریاضت سے ان کو جلا ہو گئی ہے۔ پھر خدا کی یاد سے منور ہو گئے ہیں۔ پھر غور سوچ سمجھ سے ان میں حلاوت آ گئی ہے۔ پھر شرع کی پابندی سے مزین ہو گئے ہیں اور مشکواۃ نبوت سے ان پر نور کی شعاعیں پڑنے لگی ہیں اور جلادار آئینے کی مانند ہو گئے ہیں اور ان کے ایمان کا چراغ بلور کی ہانڈیوں میں ہے اور ان کے دل سے نور کے چمکارے نکلتے ہیں۔ بغیر آگ کے چھوئے ان کے دل کا چراغ روشن ہے۔ یہ اسرار ملکوت کس طرح ایسے لوگوں پر کھل سکتے ہیں جن کی خواہشوں ان کا خدا اور جن کے معبود سلاطین ہیں اور درہم و دنانیر ان کا قبلہ اور جاہ و منزلت ان کی شریعت اور ارادت ہے۔ دولت مندوں کی خدمت کرنا ان کی عبادت اور

تمام وسواس ان کا ذکر اور حیلوں کا ڈھونڈنا ان کی حشمت ہے۔ پھر ایسے لوگ کس طرح کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کر سکتے ہیں؟ کیا الہام ربانی سے؟ ان کا دل تو دنیا کی آلائش سے پاک ہوا ہی نہیں، اور کیا کمال علمی سے؟ ان کی پونجی علم کی تو صرف یہ ہے کہ نجاست دور کرنے کو زعفران کا لیپ بتاتے ہیں۔ ان باتوں کا جاننا بہت دور ہے۔ پھر اے میرے دوست! تو اپنے کام میں لگا رہ اور اپنی اوقات ان لوگوں کی باتوں میں خراب مت کر۔ جو لوگ ہم کو برا کہتے ہیں ان کا کچھ خیال مت کر۔ دنیا کی زندگی ہی کو وہ جانتے ہیں، یہی ان کا علم ہے، خدا ان کو بھی خوب جانتا ہے جو گمراہ ہیں اور ان کو بھی خوب جانتا ہے جو راہ پر ہیں۔''

اس مقام پر امام غزالیؒ صاحب نے ان لوگوں کی نسبت جو ان کو کافر و مرتد و گمراہ بتاتے تھے۔ خوب دل کے پھپولے پھوڑے ہیں اور اپنے مخلصین کو نہایت عمدہ نصیحت کی۔ اور بلاشبہ ایسے شخص کے احباب کو ایسا کرنا چاہیے۔ ایسے شخص کے مخالفوں سے تکرار و مباحث محض بے سود ہے۔ ایسے مباحثوں سے مخالفین میں نادانی و ناسمجھی پر ضد و نفسانیت کی بیماری زیادہ بڑھ جاتی ہے اور جو مرض علاج کے قابل ہوتا ہے وہ لاعلاج ہو جاتا ہے۔ پس ایسے شخص کے مخلصین کو ضرور ہے کہ وہ معاندین کی باتوں پر صبر کریں اور یقین کریں کہ ''الحق یعلو ولا یعلیٰ'' اور اسی وقت کے آنے کے منتظر رہیں۔

مگر اس مقام پر امام غزالیؒ صاحب نے دو قسم کے دلوں کا حال لکھا ہے۔ ایک ان کا جو اسرار ملکوت اور کفر و ایمان کی حقیقت کے سمجھنے کے قابل ہیں اور دوسرے وہ جانا قابل ہیں اور ان دونوں دلوں کے اوصاف بیان کیے ہیں۔ مگر وہ مقام کسی قدر زیادہ تشریح کے قابل ہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس مقام پر امام صاحب نے جن لوگوں کے حال سے بحث کی ہے۔ ان میں وہ لوگو جو علانیہ اہل دنیا کہلاتے ہیں، داخل نہیں ہیں، اہل دنیا سے

میری مراد ان دنیا داروں سے نہیں ہے جن کو اہل دنیا بھی ''الدالخصام'' سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے مراد ہے جنھوں نے دنیا کو بغیر کسی سر ایمانی اور دغا بازی کے اختیار کیا ہے۔ دنیا میں بہ حیثیت دنیا داری اپنی عزت، اپنا نام، اپنی شہرت، اپنا آرام، اپنی حشمت چاہتے ہیں۔ زہد و تقویٰ، علم و افتاء، صبر وقناعت کے ذریعے سے دنیا و آخرت میں تفوق کی خواہش انھوں نے ظاہر نہیں کی۔

انھوں نے ایمان میں سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر دل سے یقین کیا ہے۔ وہ خدا کی ذات کو بے نقص اور رسول اللہ کو بے عیب سمجھتے ہیں وہ کسی ایسی بات کو جس میں ان کی دانست میں خدا پر کوئی نقص آتا ہو اور رسول پر کوئی عیب لگتا ہو۔ نہیں مانتے، گو وہ کسی نے کہی ہو اور کسی نے لکھی ہو اور گو کہنے والے اور لکھنے والے کے نزدیک اس سے کوئی نقص نہ آتا ہو اور عیب نہ لگتا ہو اور گو بالفرض درحقیقت وہ بات کوئی نقص یا عیب کی نہ ہو۔ مگر اس وجہ سے کہ وہ اس کے ناقص اور معیوب ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔ گو کہ وہ غلطی پر ہوں، خدا اور رسول کی شان سے اس کو بعید سمجھتے ہیں اور اس لیے اس پر یقین نہیں کرتے، غرضیکہ ان کو خدا کے تقدس اور رسول کی منزلت پر ایسا یقین ہے کہ کسی دوسرے کی اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں سمجھتے، پھر وہ کوئی کیوں نہ ہو۔

اعمال میں سے فرائض کو حق سمجھنا اور جس طرح پر ہو سکیں ان کو ٹوٹا پھوٹا مسلسل یا گنڈے دار ادا کرنا اور اس میں کوتاہی کو اپنی شامت اعمال سمجھنا اور اس پر تاسف کرنا، دل کو بدی اور بدنیتی، کینہ اور فساد و بغض و حسد سے پاک رکھنا، کسی کے ساتھ دغا بازی نہ کرنا، کسی کا مال نہ مار رکھنا۔ کسی کو ایذا و تکلیف نہ پہنچانی، ہر ایک کے ساتھ سچی محبت سچی دوستی سے پیش آنا، سب کی بھلائی چاہنا، سب کے ساتھ ایمانداری سے معاملہ کرنا اور رکھنا اختیار کیا ہے۔

دنیا تو گویا ان کا مقصد ہی ہے، ان باتوں کے سوا انھوں نے دنیا ہی دنیا کو پکڑا ہے۔

روپے کے ایمانداری سے پیدا کرنے میں، اپنی محنت ومشقت سے روٹی کمانے میں بے انتہا کوشش کرتے ہیں۔ روپیہ کماتے ہیں۔ عمدہ عمدہ مکانات بناتے ہیں، دنیا میں عزت وترقی حشمت حاصل کرتے ہیں، باغ بناتے ہیں، دنیا میں عزت وترقی حشمت حاصل کرتے ہیں ، باغ بناتے ہیں اوراس کے پھولوں اور بیلوں کی سیر سے خوش ہوتے ہیں، میوے کھاتے ہیں، گھوڑوں پر چڑھتے ہیں، عمدہ سے عمدہ کپڑے پہنتے ہیں اور اچھے سے اچھے کھانے کھاتے ہیں، قالینوں کے فرش کو جوتیوں کے تلے بچھاتے ہیں تمام عیش وآرام کو کہ انسان عمدہ اخلاق اور شائستگی کے ساتھ کرسکتا ہے، کرتے ہیں خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں کو جس لیے اس نے پیدا کیا ہے، برتتے ہیں اور کام میں لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا نے ہم کو ان سے ہمارا عیش وآرام مقصود نہ تھا تو ان کو پیدا ہی کیوں کیا تھا؟ پس ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کو برتیں اور عیش اڑائیں، مگر زیادتی نہ کریں، کیوں کہ جس طرح کے استعمال کے لیے وہ بنائی گئی ہیں، اگر اس طرح پر استعمال نہ کریں تو نمک حرام اور چور ہوں گے، نہ شریف دنیا دار، وہ نہ دعویٰ دین داری کرتے ہیں نہ کسی کے پیشوا بننا چاہتے ہیں، نہ اپنے تیئں تابع سنت کہلوانا پسند کرتے ہیں، نہ پیرومرشد، نہ منبر پر واعظ بننا چاہتے ہیں، ن استغفتاء کے معنی؟ سیدھی طرح سے خدا کے بندے، رسول کی امت، خدا کے دئے ہوئے عیش وآرام مے مست رہتے ہیں۔ پس ایسے لوگ تو امام صاحب کی بحث سے خارج ہیں۔

ہاں جو کچھ اس مقام میں امام صاحب نے لکھا ہے، وہ ان لوگوں ل کی نسبت لکھا ہے جو جبہ وعمامہ دار ہیں، دنیا چھوڑ دین کی راہ پر چلتے ہیں، دن رات قال اللہ وقال الرسول میں بسر کرتے ہیں، دین ہی دین پکارتے ہیں، دین ہی کا اوڑھنا دین ہی کا بچھونا بناتے ہیں۔ دنیا داروں نے جس قدر مختصرا نچھر دین کے اختیار کیے تھے۔ ان دین داروں نے اسی قدر مختصر باتیں دنیا کی اختیار کی ہیں اور جس قدر وہ دنیا کے حاصل کرنے میں مشغول تھے، اسی

قدر وہ دین کے حاصل کرنے میں مشغول ہیں، گویا پہلے فرقے کے بالکل برعکس ہیں۔اسی مقدس فرقے کا (خدا ان سے پناہ میں رکھے) امام غزالیؒ صاحب نے ذکر کیا ہے۔ بے شک جب یہ فرقہ کر بلا اور نیم چڑھا ہو جاوے، یعنی ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین کو اپنا معبود اور درہم ودنانیر کو اپنا قبلہ ورحب جاہ کو اپنی شریعت اور اہل دول کی خدمت کو اپنی عبادت قرار دے تو وہ کبھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز نہیں کر سکتا۔

فما قاله الغزالی فهو حق لا ريب فيه.

مگر وہ دوسرا فرقہ بھی نہایت ہی خوفناک ہے جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ انکا دل دنیا کے میل کچیل سے پاک ہے، کامل ریاضت سے مجلّا ہے، خدا کی یاد سے منور ہے، فکر کی شیرینی سے شیریں ج ہے، شریعت کی پابندی سے مزین ہے، مشکواۃ نبوت سے روشنی لیتے ہیں، جلا دار آئینے کی مانند ہیں، ان کا نور ایمان شیشے کی ہانڈی میں بے آگ کے سلگتا ہے، نور کے چمکارے ان کے دل سے نکلتے ہیں، ہاں یہ سچ ہے کہ اس فرقے نے ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین کو اپنا معبود اور درہم ودنانیر کو اپنا قبلہ نہیں بنایا، مگر خود ہوائے نفس، نے ان کو اپنا خدا اور خود سلاطین نے ان کو اپنا معبود اور درہم ودنانیر نے ان کو اپنا قبلہ بنایا ہے ، پھر ان کو بنانے کی کیا حاجت تھی؟

جس وقت کہ پیر صاحب یا مولوی صاحب کے گرد ان کے معتقدین کا حلقہ ہوتا ہے اور حجر اسود کی مانندان کے دست مبارک کے بوسہ دینے کو لوگ دوڑتے ہیں تو ان کا دست مبارک یمین الرحمٰن سے بھی بالا دست ہو جاتا ہے۔ مولوی صاحب، حضرت صاحب کی آواز کا چاروں طرف سے ان کے کان میں آنا چاؤشانِ کسری وکیقباد کی آواز سے بھی قوی اثر ان کے دل پر ڈالتا ہے۔ مسکینی اور انکسار ان کو آسمان پر چڑھاتی جاتی ہے، اس لیے

وہ اور زیادہ مسکین اور منکسر ہوتے جاتے ہیں۔ دنیا سے نفرت ان کو دنیا دلاتی ہے اور اس لیے دنیا سے زیادہ نفرت کرتے جاتے ہیں۔ بے طمعی حاجت سے زیادہ بغیر محنت کے درہم و دنانیر لا دیتی ہے اور اس لیے وہ زیادہ بے طمع ہوتے جاتے ہے ں۔ اس لیے دوسرے کی بات کی حقارت ان کے دل میں جمتی جاتی ہے۔ ہاتھوں کو چمواتے چمواتے، پاؤں کو چھواتے چھواتے، ہر ایک مشکل کے حل کو دعائیں منگواتے منگواتے، ہر ایک مسئلے کا فتویٰ دیتے دیتے ایک اور بے معلوم چیز ان میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے سبب بھلائی برائی، دوزخ و بہشت، کفر و ایمان کی کنجی وہ اپنے ہاتھ میں سمجھنے لگتے ہیں۔ کس کو کافر بنا دیتے ہیں اور کسی کو مرتد، کسی کو جہنم دیتے ہیں اور کسی کو بہشت۔ کبھی خازن جنت ہیں اور کبھی مالک جہنم، خدا کے نور کے دل میں بھڑکنے کے خیال سے ظلمت پر ظلمت میں پڑتے جاتے ہیں۔ یہ تمام باتیں مل ملا کر حضرت کو ایک ایسا شخص بنا دیتی ہیں جو پھول پھلا کر کپا ہو جاتا ہے۔ نہ کان رہتے ہیں جو کچھ سنیں، نہ آنکھیں رہتی ہیں جو کچھ دیکھیں، نہ منہ رہتا ہے کہ حق بات کہیں۔ جو سرور اور دلی آسائشیں اور دل کے پھولنے سے جو مزہ اس فرقے کو آتا ہے، نہ کسی دنیا دار کو میسر ہوتا ہے نہ کسی دولت مند کو اور نہ کسی صاحب تخت و سلطنت کو۔ پس اس فرقے سے بھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کرنے کی توقع نہیں ہے۔ الا ماشاء اللہ۔ کوئی آفت انسان کے لیے اس سے زیادہ نہیں ہے جب کہ وہ سمجھتا ہے کہ میں نیک ہوں۔ کوئی گمراہی انسان کے لیے اس سے زیادہ نہیں ہے جب وہ جانتا ہے کہ میں پابند شریعت ہوں۔ وہ زبان سے اپنے تئیں گنہگار کہتا ہے۔ مگر اس کا دل اس کو جھٹلاتا رہتا ہے، اس کہنے کو بھی وہ ایک نیکی اور نعلی سمجھتا ہے۔ اپنی چال ڈھال شریعت کے موافق بناتا ہے۔ مگر اس کا دل روز بروز سیاہ ہوتا جاتا ہے۔ ازار کے دو انگل نیچے ہونے، داڑھی کے لمبی یا یک مشت دو انگشت ہونے، کپڑے کو نجاست سے پاک کرنے، پانی کے پاک ناپاک ہونے پر دن رات بحث کرتا

ہے۔ لمبے لمبے فتوے لکھتا ہے۔ مگر دل کو نجاستوں سے پاک کرنے کا خیال بھی نہیں کرتا۔ اکل حلال و صدق مقال پر لمبے لمبے وعظ کرتا ہے، مگر جب کوئی لقمہ تر آ جاوے تو جھپ نگل جاتا ہے اور اگر کبھی اگل دیتا ہے تو اس امید پر کہ اس سے بھی زیادہ لقمہ تر بتر آوے گا۔ یہی باتیں تھیں جن کے سبب حضرت عیسیٰ نے فروسیوں اور رصدوقیوں کو، یعنی شریعت پر چلنے والے یہودیوں کو ملامت کی۔ یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ یلعنھم اللہ و یلعنھم اللعنون۔ عمدہ زندگی وہی ہے جو سیدھی سادی ایک دنیا دار کی سی ہو۔ پھر خواہ وہ دوزخ میں جائے یا بہشت میں۔

قال رسول اللہ ﷺ " لا اعلم ما یفعل بی ولا بکم."

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ:۔

"اگر تو اپنے دل کا اور ان کے دل کا کانٹا نکالنا چاہتا ہے جن کو حاسدوں کے بہکانے نے نہیں ابھارا اور تقلید نے ان کو قید نہیں کیا، بلکہ وہ اصل حقیقت کو جاننا چاہتے ہیں اور اسی کے پیاسے ہیں تو خود اپنے آپ سے اور ان سے پوچھ کہ کفر کی حد کیا ہے؟ پھر اگر وہ یہ کہیں کہ مذاہ مشہورہ سے مخالفت کرنی کفر ہے، ایسے شخص کو تو محض کودن سمجھ کہ اس کو تقلید نے قید کر رکھا ہے اور نپٹ اندھا ہے۔ اس کے راہ پر لانے کو اپنی اوقات مت ضائع کرو۔ اس کے لیے تو یہی کافی ہے کہ اسی کی سی بات سے جو اسکا مخالف کہتا ہے اس کو قائل کیا جائے، کیونکہ وہ اپنے میں اور دیگر مذاہب کے مقلدوں میں جو اسکے مذہب کے برخلاف ہیں، کچھ فضیلت نہیں پاتا۔ ایک شخص تمام مذہبوں میں سے اشعری کے مذہب میں ہیں ان کی مخالفت کفر ہے۔ اس سے پوچھو کہ تو نے کیونکر جانا کہ اشعری ہی کا مذہب حق ہے جس کی مخالفت کے سبب بلقانی کو کافر بتاتا ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کی صفت بقا کی نسبت اشعری کی

مخالفت کی ہے اور یہ سمجھا ہے کہ صفت بقا ذات باری سے کچھ علیحدہ نہیں، بلکہ عین ذات ہے اور کیوں اس نے اشعری کی مخالفت سے با قلانی کو کافر بتایا اور اعری کو با قلانی کی مخالفت سے کیوں نہ کافر سمجھا اور کس لیے اس نے ان میں سے ایک کو مذہب حق پر اور دوسرے کو باطل پر مانا؟ اگر اس لیے کہ اشعری با قلانی سے پہلے تھا تو اشعری سے پہلے معتزلی اور اور لوگ تھے تو چاہیے کہ وہی حق پر ہوں۔ اور اگر علم اور سمجھ کی زیادتی سے، تو کس ترازو اور کس پیمانے سے اس نے ان کے علم کے درجوں کو تولا اور ناپا ہے جس سے اس کو معلوم ہوا کہ جس کا وہ مقلد ہے اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے اور اگر ہو با قلانی کو مخالفت کرنے کی اجازت دیتا ہے تو اوروں کو کیوں منع کرتا ہے اور با قلانی اور کرابیسی اور قلانسی اور اور لوگوں میں کیا فرق نکالتا ہے اور اس تخصیص کی کیا وجہ بتاتا ہے؟ اور اگر وہ یہ گمان کرتا ہے، جیسے کہ بعض متعصبوں نے کیا ہے کہ با قلانی اور اشعری میں صرف لفظی اختلاف ہے اور دوام وجوہ میں دونوں موافق ہیں اور یہ بات کہ صفت بقا عین ذات ہے یا ذات میں قائم ہے، قریب قریب ہے اور اس اختلاف پر تشدد کی ضرورت نہیں وہ بھی تو اس بات کے معترف ہیں کہ خدا عالم اور محیط جمیع معلومات پر ہے، جمیع ممکنات پر قادر ہے اور اشعری سے صرف اسی بات میں اختلاف ہے کہ وہ عالم بالذات ہے یا بالصفت قائمۃ فی الذات ، پھر ان اختلافوں میں کیا فرق ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ ہم معتزلی کو اس لیے کافر بتاتے ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خدا ذات واحد ہے اور اسی ذات واحد سے علم و قدرت و حیات ہے اور یہ مختلف صفتیں مختلف الحقائق ہیں اور حقایق مختلفہ کو ذات واحد کہنا یا سب کو ذات واحد ٹھہرانا ناممکن ہے تو وہ کیوں اشعری کے اس قول کو مستبعد نہیں سمجھتا جبکہ وہ کہتا ہے کہ کلام ایک صفت ہے جو ذات باری میں قائم ہے، باوجودیکہ ذات باری واحد ہے اور کلام مختلف ہیں جیسے کہ توریت و انجیل و قرآن اور امر و نہی، خبر دینا اور خبر چاہنا اور یہ سب حقائق مختلفہ ہیں۔ خبر کس طرح حقیقت

واحد ہوسکتی ہے جب کہ اس پر صادق اور کاذب کا اطلاق ہوسکے اور جس پر نہ ہوسکے وہ کیونکر حقیقت واحد ہوسکتی ہے؟ پھر وہ نفی و اثبات دونوں کو ذات واحد میں جمع کرتا ہے۔ پھر اگر وہ اس کا جواب اٹکا سٹ دینے لگے اور اس کی حقیقت نہ بتا سکے تو جان لے کہ وہ محقق نہیں ہے نرا مقلد ہے۔ اس کو چپ رہتا اور اس کے جواب میں بھی خاموش رہنا چاہیے، کیونکہ مقلد کے سامنے دلیل کا لانا اور اس کو سمجھانا بے فائدہ آہن سرد کوفتن ہے۔''

یہ تقریر امام صاحب کی نہایت عمدہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے، مگر انھوں نے اسکو نہایت محدود خیال کیا ہے، یہ تو ایک بڑا مضمون ہے، صرف اشعری و باقلانی اور معتزلی ہی پر محدود نہیں ہے، بلکہ ادیان مختلفہ سے بھی متعلق ہے۔ یہودی و عیسائی اور مسلمان، مجوسی و برہمی سب کی نسبت یہی بحث ہے۔ ایک مسلمان کیوں صرف اپنے مذہب کو حق اور اپنے ہی کو ناجی اور سب مذہبوں کو باطل اور ان کے پیروؤں کو کافر بتاتا ہے۔ اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے متبوع اور اس کے کلام پر پورا اعتماد رکھتا ہے۔ مگر یہودی و عیسائی، مجوسی و برہمی بھی اسی طرح اپنے متبوع پر اعتقاد رکھتا ہے۔ جو دلیلیں ایک مذہب والا اپنے متبوع کے قابل اتباع ہونے کی اپنے ہی گروہ کی سند پر پیش کرتا ہے، وہی دلیلیں دوسرے مذہب والا اپنے ہی گروہ کی سند پر اپنے متبوع کے واجب الاتباع ہونے کی لاتا ہے۔ خواہ وہ دلیلیں اس متبوع کی ذاتی عمدگی اور اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ رکھنے سے متعلق ہوں یا ذات باری سے تعلق خاص ثابت کرنے سے علاقہ رکھتی ہوں، خواہ ظہور معجزات و خرق عادات اور اظہار عجائبات پر مبنی ہوں۔ یہی سب سے بڑا امر حلہ ہے جو ہر ایک مذہب والے کو صرف اپنے ہی مذہب کے حق ہونے کا دعویدار رہے، طے کرنا ہے۔ امام صاحب کو اس رسالے میں صرف مذہب معین ہی کے فرق متعددہ سے بحث کرنی تھی۔ اس لیے انھوں نے اس بحث کو وسعت نہیں دی۔ ہماری کوشش اس میں ہے کہ ادیان مختلفہ میں سے مذہب حق کی تمیز کرنے کا

طریقہ ظاہر کریں اور اس پر جو کچھ ہم نے لکھا اس کو لوگ نہیں سمجھے اور سمجھے تو کفر وارتداد اور نیچر بت بمعنی دہرے سمجھے۔ اگر چہ موقع تھا کہ ہم بھی وہی کہیں جو امام صاحب نے کہا، مگر ہم کو ایسی جرات نہیں ہے اور ہم صرف اسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان ربی ھو اعلم بمن ضل عن سبیلہ وھو اعلم بمن اھتدیٰ۔

اس کے بعد ایک نہایت عمدہ اور سچا فقرہ امام صالحؒ نے لکھا ہے، فرماتے ہیں:۔

''جو شخص صرف کسی ایک ہی محقق پر راہ حق کا منحصر کرتا ہے، وہی کفر اور تناقض کے قریب آتا ہے۔ کفر کے قریب تو اس لیے ہوتا ہے کہ اس پر اس محقق کو ایسے نبی معصوم کا درجہ دے دیا ہے جس کی اتباع پر اسلام منحصر ہے اور جس کی مخالفت سے کفر لازم آتا ہے (اسی مطلب کو ہم نے اپنی تحریروں میں شک فی النبوۃ سے تعبیر کیا ہے) اور تناقض کے قریب اس لیے ہوتا ہے کہ ہر ایک محقق کو تحقیق لازم ہے اور تقلید اس پر حرام ہے، پھر کیونکر تحقیق و تقلید ساتھ ساتھ ہو سکتی ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ تجھ کو دیکھنا واجب ہے، مگر جو بتایا گیا ہے اس کے سوا کچھ مت دیکھ اور اسی کو تحقیق سمجھ اور جو چیز کہ تجھ کو مشتبہ بتائی گئی ہے اس کو مشتبہ یقین کر۔ پھر کیا فرق ہے اس شخص میں جو کہتا ہے کہ صرف میرے مذہب کی پیروی کرو اور اس شخص میں جو کہتا ہے کہ میرے مذہب اور میری دلیل دونوں کی پیروی کرو اور یہ تناقض نہیں ہے اور کیا ہے؟''

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ:۔

اگر تو کفر کی حد جاننی چاہے تو میں تجھ کو اس کی صحیح نشانی جو سب جگہ اور ہر طرح ٹھیک آوے بتا دوں، تا کہ تو لوگوں کو جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر یقین رکھتے ہیں ناحق کافر نہ کہے اور اہل اسلام کے حق میں زبان درازی نہ کرے، گو کہ ان کے طریقے کیسے ہی مختلف ہوں۔ پس سمجھ لے کہ کفر رسول ﷺ کی تکذیب ہے اور جو کچھ ان پر نازل ہوا

ہے اس کو جھٹلانا ہے۔ یہودی اور عیسائیوں کو کافر اس لیے کہتے جہیں کہ وہ رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہیں اور براہمی اس لیے کافر کہ تمام رسولوں کو جھٹلاتے ہیں اور دھرئے بھی کافر ہیں کہ وہ رسولوں کو نہیں مانتے۔ کفر ایک حکم شرعی ہے جس کا مطب خلود فی النار ہے اور اس کی پہچان بھی شرعی ہے کہ ناقص صریح یا قیاس سے جو نقص پر مبنی ہو پہچانا جاتا ہے۔ یہود و نصاریٰ کے حق میں نص موجود ہے براہمہ و بت پرست اور زندیق اور دھرئے انھی کے ساتھ ہیں، کیونکہ وہ رسول ﷺ کی تکذیب کرتے ہیں اور جو رسول کی تکذیب کرتا ہے وہ کافر ہے۔ یہی عام علامات ہے جو الٹ پلٹ کر سب طرح ٹھیک کرتی ہے۔''

اس مقام پر امام صاحب نے بات کو خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ کفر ایک شرعی حکم ہے اور منکر یا مکذب رسول کافر ہے، مگر شرعی کافر۔ پس ایک موحد جو پورا پورا ٹھیک طور پر کامل موحد ہے۔ مگر وہ نفس رسالت ہی کا منکر ہے اور اس لیے کسی رسول کو نہیں مانتا، اسکا کفر بھی شرعی کفر ہے، مگر اس پر خلود فی النار کا حکم دینا جیسا کہ اس مام پر امام صاحب نے بیان کیا ہے، صحیح نہیں موحد کے کفر پر کوئی نص وارد نہیں ہے، بلکہ برخلاف اس کے نص آئی ہے، قیاس بھی ہو ج و نص پر مبنی ہو، بلکہ مطلق قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ انبیاء صرف خدا کی وحدانیت پر یقین دلانے کو اور اس ک عبادت ہی کو ہدایت کرنے کو مبعوث ہوئے ہیں اور موحد اس پر کامل یقین رکھتا ہے۔ پھر اس کے کفر مطلق پر قیاس بھی موجود نہیں ہے۔ کفر شرعی اور کفر مطلق دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں جن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور خلود فی النار صرف کفر مطلق کا نتیجہ ہے اور وہ کفر شرک حقیقی سے، خواہ ذات میں ہو، خواہ صفات میں، خواہ عبادت میں متحق ہوتا ہے، نہ کسی دوسری چیز سے لانہ یغفر مادون ذلک فافھم۔

اس کے بعد امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے درحقیقت الہام ربانی معلوم ہوتا ہے اور تحقیق کا ایک دریائے عمیق و شفاف دکھائی دیتا ہے جو نہایت دل فریبی سے بہتا چلا آتاہ۔

وہ فرماتے ہیں کہ:۔

''جو بات ہم نے بیان کی وہ نہایت غور کے لائق ہے۔ ہر ایک فرقہ دوسرے فرقے کی تکفیر کرتا ہے اور اس پر رسول کی تکذیب کی تہمت دھرتا ہے۔ حنبلی اشعری کو کافر کہتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جو خدا کے لیے اوپر کی جہت ثابت کی ہے اور عرش پر خدا کا بیٹھنا مانا ہے تو اس نے رسول کی تکذیب کی ہے اور اشعری حنبلی کو کافر کہتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ وہ خدا کی تشبیہ کا قائل ہے اور رسول نے تو کہا ہے لیس کمثلہ شیئی۔ اس لیے وہ رسول کی تکذیب کرتا ہے اور اشعری معتزلی کو اس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ اس نے خدا کے دیدار ہونے اور خدا میں علم اور قدرت اور دیگر صفات کے قائم بالذات ہونے سے انکار کرنے میں رسول کی تکذیب کی ہے اور معتزلی اشعری کو اس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ صفات کو عین ذاتہ نہ ماننا تکثیر فی الذات ہے اور توحید ذات باری میں تکذیب رسول کی ہے، پس ان جھگڑوں سے نکلنا جب تک کہ تکذیب وتصدیق کی حقیقت نہ سمجھی جاوے مشکل ہے۔''

اس کے بعد امام صاحب تکذیب وتصدیق کی حقیقت اس طرح پر بتلاتے ہیں کہ کسی خبر کی تصدیق صرف اس خبر ہی تک نہیں ٹھہرتی، بلکہ مخبر تک پہنچتی ہے اور اس کی حقیقت اس چیز کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جس کے وجود کی خبر رسول نے دی ہے، لیکن وجود کے پانچ درجے ہیں اور انہی کے نہ جاننے سے ایک فرقہ دوسرے فرقے کو کافر بتاتا ہے اور وجود کے پانچ درجے یہ ہیں (۱) وجود ذاتی (۲) وجود حسی (۳) وجود خیالی (۴) وجود عقلی (۵) وجود شبھی (شین اور بے کے فتحہ، یعنی زبر سے) پس جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ہے اور جس نے ان کے وجود کو ان پانچوں قسموں میں سے کسی قسم کے وجود سے تسلیم کیا ہے تو وہ اس کی تصدیق کرتا ہے، نہ تکذیب اور اس کی تشریح مثالوں میں بتائی جاوے گی۔

وجود ذاتی، حقیقی وجود ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہو اور حس اور عقل اس سے اس کو

سمجھے، جیسے کہ آسمان اور زمین اور جانور اور نباتات کا وجود ہے جو حقیقۃ موجود ہے اور سب جانتے ہیں، بلکہ اکثر ان سے بجز ان کے وجود کے اور کوئی معنی ہی نہیں سمجھتے۔

وجود حسی۔ ایسا وجود ہوتا ہے، جو آنکھ میں محسوس ہوتا ہے، مگر خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا۔ اس کا وجود صرف حس ہی میں ہوتا ہے اور حس کرنے والا ہی اس کو دیکھتا ہے اور کوئی دوسرا شخص اس کو نہیں دیکھتا جیسے کہ مریض جاگنے میں بعض دفعہ طرح بطرح کی صورتوں کو اسی طرح دیکھتا ہے جیسے کہ وہ اور تمام موجودات خارجی کو جو وجود حقیقی رکھتے ہیں دیکھتا ہے، حالانکہ ان کا وجود خارج میں کچھ نہیں ہوتا، بلکہ کبھی انبیاء اور اولیاء اللہ کو صحت کی حالت میں اور جاگنے میں ایک خوبصورت شکل جو فرشتے کی خیال کی جاتی ہے دکھائی دیتی ہے اور اس کے ذریعے سے ان تک وحی و الہام پہنچتا ہے، جیسے کہ حضرت مریم کو ایک آدمی کی صورت دکھائی دی تھی جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے ''فتمثل لھا بشرا سویا'' اور جیسے کہ آنحضرت صلعم نے جبریل کو بہت طرح کی صورتوں میں دیکھا ہے اور اصلی صورت میں صرف دو ہی دفعہ دیکھا ہے اور جب کہ مختلف صورتوں میں دیکھا تھا تو صرف مثالی صورت تھی اور جیسے کہ کوئی آنحضرت صلعم کو خواب میں دیکھتا ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے مجھی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری شبیہ نہیں بنتا اور آنحضرت کے دیکھنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کا جسم مطہر روضۂ مبارک سے نکل کر خواب دیکھنے والے کے پاس آجاتا ہے اور اس کو دکھائی دیتا ہے، بلکہ وہ دیکھنا اس صورت کا ہے جو خواب دیکھنے والے کی حس میں ہے۔ باقی تحقیق اس حدیث کی اور کتابوں میں لکھی گئی ہے اور اگر تجھ کو اس بات پر یقین نہ ہو تو خود اپنی آنکھ پر تجربہ کر کے یقین کر لے۔ آگ کی ایک چنگاری ایک نقطے کے برابر لے اور زور سے ہلا۔ وہ تجھ کو آتشین لمبا خط دکھائی دے گی اور اس کو چکر دے تو وہ ایک گول آتشین دائرہ معلوم ہوگی، حالانکہ نہ خط موجود فی الخارج

ہے نہ دائرہ بلکہ حرف تیرے حس میں ہے اور موجود فی الخارج تو صرف وہ نقطہ ہے۔

وجود خیالی ، ان محسوس چیزوں کی صورت ہے جو ہم کو دکھائی دیتی ہیں۔ جبکہ وہ ہمارے سامنے موجود نہ ہوں۔تم آنکھیں بند کئے ہی ہاتھی اور گھوڑے کی صورت اپنے خیال میں پیدا کر سکتے ہیں، جبکہ وہ ہمارے سامنے موجود نہ ہوں، تم آنکھیں بند کئے ہی ہاتھی اور گھوڑے کی صورت اپنے خیال میں پیدا کر سکتے ہو، گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو اور وہ ہو نہ ہو پوری صورت و شکل کا تمہارے سامنے موجود ہے، مگر موجود فی الخارج کچھ بھی نہیں۔

وجود عقلی ، ہر ایک چیز کی ایک حقیقت اور اس کے لیے کوئی معنی ، یعنی غایت ہے، پس جبکہ عقل اس شے کی غایت و مقصد کی طرف بلا لحاظ اس کی صورت ذاتی یا خیالی یا حسی کے منتقل ہوتی ہے تو اس شے کا وجود وجود عقلی ہوتا ہے، مثلاً ہاتھ۔ اس کی ایک تو صورت موجود فی الخارج ہے جو اس کا وجود ذاتی ہے اور ایک اس کا وجود حسی ہے اور ایک وجود خیالی ہے جس کی تفصیل اور بیان ہوئی، مگر اس کے سوا ہاتھ کے لیے ایک معنی بھی ہیں جو در اصل اس کی حقیقت ہے اور وہ کیا ہے؟ پکڑنے کی قدرت اور یہی عقلی ہاتھ ہے، اور مثلاً قلم، اس کی ایک صورت ہے۔ مگر اس کے لیے ایک معنی بھی ہیں اور وہ کیا ہیں؟ علوم کو نقش کر دینا اور اس امر کو بغیر اس کے کہ قلم کو لکڑی یا نیزے یا پر یا اسٹیل کی صورت پر خیال کیا جائے عقل تسلیم کر لیتی ہے اور یہی اس کا وجود عقلی ہے۔

وجود شبھی ۔ (بفتح شین و بائے موحدہ) وہ ہے کہ نفس شے موجود نہ ہو۔ نہ حقیقت میں اور نہ فی الخارج اور نہ فی الحس اور نہ الخیال اور نہ فی العقل ، بلکہ ایک ایسی چیز موجود ہو جو اس کی کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو۔ یہ ذرا دقیق بات ہے، آئندہ مثال میں بخوبی سمجھ میں آوے گی۔

ان پانچوں اقسام وجود کے بیان کے بعد امام صاحب ان کی مثالیں بیان کرتے

ہیں اور فرماتے ہیں کہ وجود ذاتی تو کچھ تاویل کا محتاج نہیں ہے، اس سے تو یہی ظاہری وجود مراد ہوتا ہے اور اس کی مثال میں فرماتے ہیں جیسے عرش و کرسی و سبع سماوات جن کی خبر رسول اللہ صلعم نے دی ہے اور ان وجود سے ان کا ظاہری وجود مراد ہے اس لیے کہ یہ چیزیں فی نفسہ موجود ہیں خواہ وہ حس سے اور خیال سے جانی جاویں یا نہ جانی جاویں۔

یہ اخیر فقرہ امام صاحب کا اور جو تمثیل کہ امام صاحب نے اس مقام پر دی ہے، یہ وہی تعلیمی و تربیتی بندش ہے جو ٹوٹ نہیں سکی۔ تعلیم نے جو ابتداء سے ان کے دل پر آسمان کے جسم کا ایسا ہی یقین بٹھلا دیا تھا جیسے کہ زمین کا، اس لیے انھوں نے مثال دینے میں آسمان و زمین میں کچھ امتیاز نہیں کیا، یونانیوں کی ہیئت نے ان کے سات عدد ہونے کا اور آٹھویں فلک ثوابت اور نویں فلک اطلس کا ایسا یقین دلا رکھا تھا کہ ان کی تعداد کا بھی ان کو ایسا ہی یقین تھا جیسے ک زمین اور چونکہ یہ غلط یقین کی ہوئی چیزیں نہ ان کو دکھائی دیتی تھیں نہ محسوس ہوتی تھیں، اس لیے کہہ دیا کہ ''آ درکت بالحس والخیال اولم تدرک'' اور یہ نہ سمجھے کہ جو چیز نہ ظاہرا دکھائی دیتی ہو نہ حس وخیال سے معلوم ہوتی ہو تو اس کا وجود ذاتی مع التشخص کیونکر مانا جا سکتا ہے اور وہ شے کیونکر وجود ذاتی کی ان معنوں میں جو خود انھوں نے بیان کئے ہیں مثال ہو سکتی ہے۔

وجود ذاتی کی نسبت زمین کی مثال بالکل صحیح ہے۔ سموات کے لفظ سے اگر یہی نیلا نیلا گنبد جو ہم کو دکھائی دیتا ہے مراد ہو، گو اس کی ماہیت کچھ ہی ہو تو بھی وجود ذاتی کی مثال دینے میں چنداں مقام تامل نہیں ہے، لیکن اگر اس سے آگے بڑھو اور آسمان کا جسم یا جرم ایسا مانو جیسا کہ حکماء یونانی نے مانا ہے اور علماء اسلام نے بھی اس کو تسلیم کر کے غلطی سے وہی مطلب قرآن کا بھی قرار دیا ہے تو اس میں کلام ہے اور پھر کسی طرح سموات وجود ذاتی کی مثال نہیں ہو سکتی اور ان کے ساتھ عدد کو بھی وجود ذاتی کی مثال میں داخل کرنا تعجب پر تعجب

ہوتا ہے۔

عرش وکرسی کی تعریف یا ان کی صورت یا ان کے جسم کی حالت یا ان کی ماہیت خدا نے نہیں بتائی اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کے وجود کو وجود عقلی سے خارج کر کے وجود ذاتی کی مثال میں داخل کیا جائے۔ پس یہ وہی گندہ پانی ہے جو اس شفاف دریا میں مل گیا ہے۔

وجود حسی کی امام صاحب نے دو عمدہ مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال رسول خدا صلعم کا موت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ قیامت کے دن ابلق مینڈھے کی صورت میں موت لائی جاوے گی اور دوزخ و بہشت کے بیچ میں ذبح کر ڈالی جائے گی۔ اس پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو یہ دلیل لاتا ہے کہ موت عرض ہے یا عدم عرض ہے، یعنی یا تو خود علیحدہ موجود نہیں ہے، بلکہ مردہ میں پائی جاتی ہے یا زندہ ہیں جو حیات موجود ہوتی ہے اس کے نہ ہونے کا نام موت ہے، پس جبکہ وہ علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے تو اس کا مینڈھے کی صورت میں لایا جانا محال ہے تو وہ شخص اس حدیث کا مطلب یہ قرار دیتا ہے کہ قیامت میں لوگ ایسا ہوتا دیکھیں گے اور اس مینڈھے کی صورت کو جو وہ دیکھیں گے موت سمجھیں گے اور یہ صرف ان کی حس میں موجود ہوگا نہ موجود فی الخارج اور جو شخص اس دلیل کو تسلیم نہیں کرتا وہ سمجھتا ہے کہ درحقیقت موت ہی مینڈھے کی صورت بن جائے گی اور وہی ذبح کی جائے گی۔

دوسری مثال وجود حسی کی رسول خدا ﷺ کا جنت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ مجھ کو اس چار دیواری کے چوڑان کے اندر جنت دکھلائی گئی۔ پس جو شخص یہ دلیل لاتا کہ تداخل اجسام محال ہے اور چھوٹی چیز کے اندر بڑی چیز نہیں سما سکتی وہ اس کے معنی یہ کہتا ہے کہ خود جنت اس چار دیواری میں نہیں چلی آئی تھی، لیکن حس میں جنت کی صورت بن گئی تھی گویا کہ وہ دکھائی دیتی ہے اور بڑی چیز کا چھوٹی چیز میں دکھائی دینا غیر ممکن نہیں ہے، جس طرح آسمان چھوٹے سے آئینے میں دکھائی دیتا ہے اور اس طرح کا دکھلانا صرف خیال میں آنے سے

بالکل جدا چیز ہے اور یہ تفرقہ اس وقت سمجھ میں آ جاتا ہے جبکہ آسمان کو آئینے میں دیکھو اور جبکہ آنکھ بند کر کے اس کا خیال کرو تو آئینے میں آسمان کی صورت تخیل کی صورت سے دوسری طرح پاؤ گے۔

وجود خیالی کی مثال امام صاحب نے رسول خدا ﷺ کے اس قول سے دی ہے کہ حضرت نے فرمایا ''گویا میں یونس ابن متی کو دیکھتا ہوں۔ اس پر دو قطرانی عبائیں ہیں وہ لبیک کہتا ہے اور پہاڑ اس کو جواب دیتے ہیں اور خدا کہتا ہے، لبیک اے یونس!'' آنحضرت صلعم کا ایسا فرمانا اس پر مبنی ہے کہ حضرت کے خیال میں یہ صورت بندھ گئی تھی، اس لیے کہ اس حالت کا وجود آنحضرت صلعم کے وجود سے پہلے تھا اور وہ معدوم ہو گیا تھا اور اس وقت موجود نہ تھا۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرتؐ کی حس میں یہ حالت اس طرح پر آئی تھی کہ اس کو دیکھتے تھے جیسے کہ خواب دیکھنے والا صورتیں دیکھتا ہے، لیکن یہ فرمانا کہ گویا میں دیکھتا ہوں اس بات کا اشارہ ہے کہ حقیقت میں دیکھنا نہ تھا اور اس سے غرض صرف مثال سے مطلب کا سمجھانا ہے، نہ خاص اس صورت کا ہونا، بہر حال جو چیز خیال میں بندھ جاتی ہے وہ دیکھنے ہی کی جگہ ہو جاتی ہے اور اس لیے وہ دیکھنا ہی ہو جاتا ہے۔

وجود عقلی کی امام صاحب نے دو مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال رسول خدا صلعم کا یہ فرمانا ہے کہ جو شخص سب سے اخیر کو دوزخ میں سے نکالا جاوے گا اس کو دنیا سے دس گنی جنت ملے گی۔ ظاہر میں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے عرض و طول سے دس گنی جنت ملے گی اور یہ تفاوت حسی و خیالی ہے اور جب اس بات کا تعجب ہوتا ہے کہ کیونکر دنیا سے باعتبار مساحت کے دس گنی ہو سکتی ہے، کیوں کہ جنت تو آسمان پر ہے جیسے کہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے، پھر آسمان میں دس گنی دنیا سے کیونکر جنت سما سکتی ہے۔ اس لیے کہ آسمان بھی تو دنیا ہی میں

داخل ہے تو تاویل کرنے والا اس تعجب کو اس طرح دور کرتا ہے کہ اس تفاوت سے تفاوت معنوی اور عقلی مراد ہے، نہ حسی وخیالی، جیسے کہ کہتے ہیں کہ یہ موتی تو گھوڑے سے دس گنا ہے ،یعنی مالیت و قیمت میں جو عقلی تفاوت ہے نہ گھوڑے کے قد و قامت سے جو حسی و خیالی تفاوت ہے۔

اس مثال میں تو امام صاحب نے صرف ملا نا بن ہی برتا ہے۔انھوں نے بلا تنقیح اس بات کہ فوق کے اور آسمان کے اور جنت کے اور دوزخ کے وجود سے منجملہ اقسام وجود کے جو انہوں نے بیان کیئے ہیں کون سا وجود متحقق ہے۔اس حدیث کو مثال میں پیش کر دیا ہے اور اسی تعلیمی و تربیتی بندش سے بہشت اور دوزخ کے وجود کو منوا مالی کے باغ اور کلوا الوہار کی بھٹی کے مانند تسلیم کر لیا ہے۔

فلیتعجب کل العجب.

دوسری مثال رسول خدا ﷺ کا یہ فرمانا ہے کہ چالیس دن تک خدا نے اپنے ہاتھ سے آدم کی مٹی کو گوندھا ہے جس سے خدا کے ہاتھ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پس جس شخص کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ خدا تعالیٰ کے ہاتھ ہونا محال ہے جو ایک عضو محسوسہ اور متخیلہ ہے تو وہ شخص اللہ کے لیے عقلی ہاتھ ثابت کرتا ہے، یعنی جو حقیقت اور غایت ہاتھ کی ہے وہ خدا میں ثابت کرتا ہے نہ ہاتھ کی صورت، اور ہاتھ کی حقیت کیا ہے؟ پکڑنا، اس سے کام کرنا، دینا، چھین لینا، جو بواسطہ ملائکہ ہوتے ہیں، رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا اور کہا کہ تیرے واسطے سے دوں گا اور نہ دوں گا اور اس سے عقل کا عرض ہونا، یعنی ذی عقل میں قائم ہونا نہیں پایا جاتا جیسا کہ متکلمین نے خیال کیا ہے ،کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ عرض، یعنی وہ چیز جو ایک دوسری چیز میں قائم ہو۔سب سے اول مخلوق

ہو، بلکہ اس سے فرشتوں میں سے ایک فرشتہ مراد ہوسکتا ہے جس کا نام عقل ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء کی ذاتی باتوں کو بغیر سکھائے جانتا ہے اور اسی کا نام قلم ہے، اس حیثیت سے کہ وہ انبیاء اور اولیاء اللہ اور تمام ملائکہ کے لوح دل پر حقائق علوم کو وحی والہام سے نقش کر دیتا ہے۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ سب سے پہلے قلم کو خدا نے پیدا کیا۔ پس اگر عقل وقلم کو ایک نہ مانا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تناقض ہوتا ہے۔ ایک شیئ کے مختلف حیثیتوں سے متعدد نام ہوسکتے ہیں۔ عقل کا نام عقل باعتبار اس کی ذات کے اور ملک بلحاظ اس نسبت کے جو اس کو خدا کے ساتھ ہے اور خدا میں اور خلق میں واسطہ ہے اور قلم اس لحاظ سے کہ اس کے سبب الہام اور وحی سے علوم کا دلوں پر نقش ہوتا ہے، نام رکھا جاسکتا ہے اور یہ ایک ہی شیئ کے تین نام مختلف حیثیتوں کے لحاظ سے ہوئے، جیسے کہ جبرئیل کا نام باعتبار اس کی ذات کے روح اور بلحاظ ان اسرار کے جو اس کے سپرد کئے جاتے ہیں امین اور بلحاظ اس کی قدرت کے ذومرہ اور باعتبار اس کی قوت کے شدید القویٰ اور باعتبار قربت الی اللہ کے مکین عند ذی العرش اور مطاع اس لحاظ سے کہ بعض ملائکہ کا متبوع ہی کہا جاتا ہے، جو شخص کہ اس طرح پر قائل ہے اس نے قلم اور ہاتھ کا عقلی وجود ثابت کیا ہے، نہ حسی وخیالی، اس طرح جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ سے مراد صفات باری کی صفتوں میں سے ایک صفت ہے، خواہ اس سے اس نے صفت قدرت مراد لی ہو یا اور کوئی، وہ بھی عقلی ہاتھ کا مثبت ہے۔

وجود شبھی (بفتح الشین والیاء موحدہ)

کی مثال امام صاحب نے خدا کی طرف غصہ اور شوق اور خوشی اور صبر اور اسی طرح کی باتوں کی نسبت کرنے کی دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مثلاً غضب، اس کی حقیقت دل میں خون کا جوش مارتا ہے اس مقصد سے کہ غصہ کر کے تسکین حاصل ہو اور یہ بات نقصان اور رنج

سے خالی نہیں، پھر جس شخص کے نزدیک خدا کی نسبت ذاتی یا خیالی یا حسی یا عقلی طور پر غضب کو منسوب کرنا دلیل سے محال ثابت ہوا ہے تو وہ اس سے ایک اور صفت کو مراد لیتا ہے جو غضب پر مبنی جیسے ارادہ عقاب اور ارادہ عقاب اور چیز ہے اور غضب اور چیز ہے، لیکن اس کی صفت میں سے ایک صفت کے قریب قریب ہے اور ایک اثر ہے جو غضب سے صادر ہوتا ہے اور وہ خدا کی شان کے نامناسب نہیں ہے۔

ان پانچوں قسم کے وجود کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شارع کے اقوال کو ان قسموں میں سے کسی قسم پر تسلیم کیا تو وہ شارع کے قول کا تصدیق کرنے والا ہے، نہ تکذیب کرنے والا۔ تکذیب جب ہی ہوگی جب وہ ان سب قسم کے معانی و مراد سے انکار کرے اور یہ گمان رکھے کہ جو کہا ہے اس کے کچھ معنی نہیں ہیں اور وہ کذب محض ہے اور قائل کی غرض دھوکہ دیتا ہے یا دنیاوی مصلحت اور یہ محض کفر و زندقہ ہے اور تاویل کرنے والوں کو جب تک کہ قانون تاویل کو پکڑے ہوئے ہیں، جس کا ہم آگے بیان کریں گے، کفر لازم نہیں ہوتا۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بموجب اس تشریح کے جو امام صاحب نے بیان کی کیا وجہ ہے کہ جو لوگ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ''الاخبار من الجنۃ والنار حق'' مگر ان کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ جنت و دوزخ منوا مالی کا سا باغ اور کلوا لوہار کی سی بھٹی نہیں ہوسکتی اور اس لیے وہ اس کا وجود شبہی قرار دیتے ہیں پھر وہ کیوں کافر ہیں؟

وہ لوگ جن کے نزدیک کسی دوسری جسم غیر مرئی و غیر محسوس کا مغوی للانسان یا ہادی للانسان ہونا محال ثابت ہوا ہے اور اس لیے وہ شیطان یا ملائکہ کے وجود خارجی کے منکر ہوکر ان کا وجود فی نفس الانسان تسلیم کرتے ہیں اور بعوض ہوکر ان کا وجود فی نفس الانسان تسلیم کرتے ہیں اور بعوض اس کے کہ عورت کے رحم میں ایک مصور فرشتہ گھسا ہوا سمجھا قوت

مصورہ ہی پر ملک کا اطلاق کرتے ہیں کیوں کافر ہیں؟

جو لوگ کہ لوح محفوظ کو لڑکوں کی سی تختی اور قلم کو نیزہ یا ٹھیٹرے کا قلم نہیں سمجھتے، بلکہ اس کا وجود عقلی تسلیم کرتے ہیں وہ کیوں کافر ہیں؟

جو لوگ کہ وحی من اللہ میں کسی دوسرے کے واسطے کو بدلائل محال سمجھتے ہیں اور وہ اسی قوت کو جو انبیاء میں ہے جس کے سبب ان پر نزول وحی ہوتا ہے اور جس کو ملکہ نبوت سے ابھی تعبیر کیا جاتا ہے، جبرئیل امین تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ الجبریل حق، وہ کیوں کافر ہیں؟ علاوہ اس کے بے انتہا دریا اسی قسم کی مثالوں کا اس چشمے سے جس کو امام صاحب نے کھولا ہے بہہ سکتا ہے۔

مگر اخیر کے دو لفظ امام صاحب کے سخت گرفت کے قابل ہیں اور صرف گرفت ہی کے قابل نہیں ہیں، بلکہ غلط بھی ہیں۔ وہ اس طرح پر معنی قرار دینے کو جس طرح پر بیان ہوا تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کے معنی انھوں نے نہیں بیان کئے، مگر ان کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کے ظاہری معنی بدلیل مستحکم درست نہ ٹھہر سکتے ہوں تو اس کے دوسرے معنی لیے جاویں اور تاویل کی جاوے، تاکہ قول قائل صحیح ہو جائے جس کا منشاء یہ نکلتا ہے کہ بغرض تصحیح قول قائل وہ تاویل کی گئی ہے۔ اگر یہی مطلب امام صاحب کا ہو تو یقینی غلط ہے اور خدا و خدا کے رسول کے کلام کو ایسا سمجھنا مساوی تکذیب کے ہے جس کو انھوں نے کفر اور ہم نے کفر شرعی قرار دیا۔ تاویل کے معنی اگر صرف صرف عین الظاہر کے لیے جائیں تو میں اس کو تسلیم کرتا ہوں اور اگر اس کے معنی صرف عما قالہ القائل کے لیے جاویں تو اس کو کفر شرعی سمجھتا ہوں۔ ایک شخص نے کہا کہ زید اسد اور لفظ اسد سے قائل کی مراد تھی کہ زید شجاع ہے تو اب ہم جو اسد کے معنی شجاع کے لیتے ہیں وہ درحقیقت تاویل نہیں ہے، کیونکہ ہم نے وہی معنی لیے ہیں جس کے لیے قائل نے یہ لفظ بولا تھا اور اس طرح پر معنی لینے کو تاویل کہنا

حماقت میں داخل ہے۔

کیا فرق ہے اس میں کہ ایک شخص نے شجاع کے لیے اسد کا لفظ اختیار کیا ہے اور ایک شخص نے شمس کا اپنے بیٹے کے لیے۔ شمس سے تو حیوان ناطق مع ھذا التشخص مراد لینا تاویل نہ ہو اور اسد سے شجاع مراد اپنا تاویل ہو۔ ہم جو خدا اور خدا کے رسول کے کلام کے معنی بیان کرتے ہیں یقین کامل رکھتے ہیں کہ خدا و خدا کے رسول نے انہی معنوں میں وہ الفاظ بولے ہیں اور موافق اور مخالف دونوں کو دلیل سے اسکا ثبوت دیتے ہیں، موافق، یعنی اہل اسلام سے صرف اسی قدر کہتے ہیں کہ تم خدا اور رسول کو برحق اور ان کے کلام کو سچ او رغلطی سے پاک یقین کرتے ہو، پس اگر ان الفاظ کے یہ معنی و مراد نہ ہوں اور خدا ورسول نے ان معنی و مراد میں ان کا استعمال نہ کیا ہو تو دلیل مستحکم سے ان کا غلط اور جھوٹ ہونا ثابت ہوتا ہے جو تمہاری تسلیم کے برخلاف ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ وہی معنی اور مراد خدا اور رسول کی ہے جو صحیح اور سچ ہے۔ مخالف کو، یعنی اس کو جو مذہب اسلام کو تسلیم نہیں کرتا دلیل سے اور مقتضائے کلام انسانی سے اور خود خدا و خدا کے رسول کے کلام کے سیاق سے یا اس کی مثل دوسرے کلام سے ثابت کرتے ہیں کہ ان الفاظ کے یہی معنی خدا و خدا کے رسول نے لیے ہیں، ہم اس کی تاویل نہیں کرتے، بلکہ انہی معنوں و مراد میں خدا ورسول نے ان الفاظ کو استعمال کیا ہے، جب وہ کہتا ہے کہ تیرہ سو برس تک اور کسی نے بھی یہ معنی سمجھے ہیں تو ہم اسکو غیر بلید کہتے ہیں۔ کیونکہ بالفرض ہزاروں برس تک کسی کلام کے صحیح معنوں پر کسی اسباب سے لوگوں کا غور نہ کرنا یا پے نہ لے جانا دوسری چیز ہے اور کلام کا فی نفسہ صحیح ہونا دوسری چیز ہے۔ اس کے لیے سیدھی راہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے بے نہ لے جانے کے اسباب کو تفتیش کرے نہ یہ کہ کلام کے صحیح معنوں کو تسلیم نہ کرے

ولا ینجی احد من ھذہ الظلمات الا من شرح اللہ صدرہ للکمالات.

دوسرا لفظ وہ ہے جس سے امام صاحب نے قانون تاویل کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس قانون کو آگے بیان کیا ہے۔ ہم اس قانون تاویل کے صحیح نہ ہونے پر بحث نہیں کرتے، بلکہ امام صاحب نے جو شرط عدم کفر کو اس قانون پر مشروط کیا ہے اس پر بحث کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قانون تاویل بنانے والا کون ہے؟ امام صاحب؟ اگر وہی ہیں یا اور کوئی انسان تو اس بات کے کہنے میں کہ جب تک تاویل کرنے والا ہمارے قانون تاویل کا پابند رہے گا اس وقت تک اس پر کفر لازم نہیں ہوگا اور اس بات کے کہنے میں کہ جو شخص جب تک ہمارے مسائل کا یا ہمارے مذہب کا پابند رہے گا اس وقت تک اس پر کفر لازم نہ ہوگا، کیا فرق ہے؟ اشعری و معتزلی و حنبلی کی مخالفت کو (گو کہ وہ ذات وصفات خدا ہی میں کیوں نہ ہو) جب کفر قرار نہیں دیا تو امام صاحب کے بنائے ہوئے قانون تاویل کی مخالفت سے کیونکر کفر لازم آوے گا۔ پس یہ وہی مثل ہوئی کہ فرمن المطر ووقع تحت المیزاب۔ کوئی شخص جس کو امام صاحب موول کہا ہے جب تک کہ وہ تاویل کرتا ہے اور تکذیب نہیں کرتا کافر نہیں کہلایا جاسکتا گو کہ اس کی تاویل کیسی ہی غلط ہو۔ کیا کہو گے حضرت امام محی الدین ابن عربی کو جن کی تفسیر ایسی رکیک تاویلوں سے بھری ہوئی ہے جس کے لیے کوئی قانون نہیں۔

ھل ھو کافر نعوذباللہ منھا.

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ موول کی تکفیر کیونکر ہوسکتی ہے۔ اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہوا ہو۔ سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں اور اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل جس سے کلام

اپنی حقیقت سے خارج ہو کر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا ہے وہ وجود عقلی و شبہی سے تاویل کرتا ہے۔ امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبو ہوئے ہیں۔ میں نے بغدار میں نہایت معتبر علماء حنبلی سے سنا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے بالتصریح تین حدیثوں کی تاویل کی ہے۔ پہلی حدیث یہ ہے

" الحجر الاسود یمین الله فی الارض "

اور دوسری یہ ہے کہ انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن' اور تیسری حدیث یہ ہے

" قلب المومن فی اصبعین من اصابع الرحمن "

اب دیکھو کہ امام احمد حنبل نے ان میں کیسی تاویل کی ہے۔ جب ان کے نزدیک ان حدیثوں کے ظاہری معنوں کے محال ہونے پر دلیل قائم ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ بزرگوں کا عادتاً داہنا ہاتھ چوما جاتا ہے اور حجر اسود کا بھی تقرباً الی اللہ بوسہ لیا جاتا ہے تو وہ دائیں ہاتھ کی مانند ہوا نہ کہ حقیقت میں دایاں ہاتھ ہے اور اسی مناسبت سے اس کو خدا کا دایاں ہاتھ کہا گیا اور یہ تاویل وہی ہے جس کو ہم نے وجود شبہی بتایا ہے اور جو تاویلوں میں بعید سے بعید تاویل ہے۔ اب دیکھو کہ جو شخص سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرتا تھا کیسی بعید سے بعید تاویل پر مجبور ہوا۔ اسی طرح جب ان کے نزدیک خدا کے لیے حسی دو انگلیوں کا ہونا محال ثابت ہوا تو ان کو انگلیوں کے مقصد سے تاویل کیا اور یہ وہی تاویل ہے جس کو وجود عقلی بنایا ہے۔ انگلیوں سے وہ چیز مقصود ہے جس سے اشیاء الٹ پلٹ کر دینا ہو سکے۔ انسان کا دل جس سے الٹ پلٹ ہو جاتا ہے اس کو کنایۃً خدا کی انگلیوں سے تعبیر کیا۔ اب دیکھو کہ امام احمد بن حنبل نے کس طرح ان تین حدیثوں کی تاویل کی۔ ان کے نزدیک ان تین حدیثوں

کے سوا اور کسی حدیث میں استحالہ لازم نہیں آتا۔ وہ کچھ زیادہ غور کرنے والے نہ تھے، اگر زیادہ غور کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ خدا کو فوق کے ساتھ مخصوص کرنے اور چیزوں میں بھی جن کی وہ تاویل نہیں کرتے استحالہ لازم آتا ہے۔

جو کتاب ہمارے پاس موجود ہے اس مقام پر اس میں غالباً کچھ عبارت ساقط ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ اس میں صرف دو ہی حدیثیں ہیں، تیسری حدیث نہیں ہے اور جس کو دوسری حدیث لکھا ہے اس کی تاویل کا بیان نہیں ہے۔ پس یقینی اس مقام سے کچھ عبارت ساقط ہوگئی ہے۔ دوسرا نسخہ ہمارے پاس نہیں ہے جس سے مقابلہ کریں۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ قیامت سے متعلق امور میں اشعری تاویل نہ کرنے میں حنبلی کے قریب قریب ہیں۔ انہوں نے سوائے چند کے اور سب امور قیامت کو اس کے ظاہری معنوں میں قرار دیا ہے۔ مگر معتزلہ سب سے زیادہ تاویل کرنے والوں میں ہیں۔ باوجود اس کے اشعری بھی قیامت کے امور میں تاویل کے محتاج ہوئے ہیں جیسے کہ موت کے مینڈھے کی صورت میں لا کر ذبح کرنے کی مثال میں بیان ہوا۔ اعمال کے تولے جانے میں بھی اشعریوں نے تاویل کی ہے اور کہا کہ صحائف اعمال تولے جائیں گے اور اللہ تعالیٰ ان میں بمناسبت اعمال کے وزن پیدا کر دے گا اور یہ تاویل وجود ذاتی کو وجود شبہی قرار دینا ہے جو بعد التاویلات ہے، کیونکہ صحائف تو ایسے اجسام ہیں جن میں حساب لکھا جاتا ہے اور بطور اصطلاح کے اعمال کے لفظ سے اس پر استدلال کیا ہے جو عرض ہیں، یعنی اس میں لکھے گئے ہیں۔ پس اس صورت میں اعمال کا وزن نہ ہوگا، بلکہ اس چیز کا وزن ہوگا جس میں اعمال لکھے گئے ہیں معتزلی میزان کی تاویل کرتے ہیں اور اس کو ایسے سبب کا کنایہ قرار دیتے ہیں جس سے ہر ایک شخص کے اعمال کی مقدار ظاہر ہو جاوے اور یہ تاویل اعمال کو صحائف سے تاویل کرنے سے بھی زیادہ بعید ہے۔ اس مقام پر یہ غرض نہیں ہے کہ ان

تاویلوں میں سے کون سی صحیح ہے، بلکہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ ہر فرقہ، گوکہ وہ کیسا ہی ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔صرف وہی شخص جو حد سے زیادہ جاہل وغبی ہو تاویل کرنا نہ چاہے گا اور کہے گا کہ حجر اسود حقیقۃً خدا کا دایاں ہاتھ دنیا میں ہے اور موت گوکہ وہ عرض ہو، وہ سچ مچ کا مینڈھا بن جاوے گی اور اعمال اگرچہ عرض ہیں اور معدوم بھی ہو گئے ہیں، مگر وہ پھر ترازو میں آویں گے اور باوجود ان کے خود عرض ہونے کے ان میں اعراض مثل وزن وغیرہ کے پیدا ہوں گے۔ پھر جو شخص کہ جہالت کی اس حد کو پہنچ جائے تو اس کی نسبت کہنا چاہیے کہ وہ عقل سے خارج ہو گیا۔

اس کے بعد امام صاحب قانون تاویل کو جس کا اوپر وعدہ کیا تھا بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تو تو نے جان لیا کہ یہ پانچ درجے تاویل کے جو بیان ہوئے اس پر تمام فرقے متفق ہیں اور ان میں کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول نہیں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جائز ہونا ان کے ظاہری معنوں کی دلیل سے محال ثابت ہونے پر موقوف ہے اور ظاہری معنی ہر ایک چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے جب کہ اس کا وجود ذاتی ماننا متعدد ہو تو وجود حسی تسلیم کرنا ہے اور جب کہ اس کا تسلیم کرنا بھی متعدد ہو تو وجود خیالی اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے۔اگر اس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود شبہی ومجازی کا تسلیم کرنا ہے۔ایک درجے سے دوسرے درجے میں تنزل کی جب تک کہ وجہ ودلیل کے ٹھیک اور ناٹھیک ہونے کی نسبت ہو گا۔حنبلی کہے گا کہ ذات باری کو جہت فوق سے مخصوص کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔اشعری کہے گا کہ خدا کی رویت ہونے میں کوئی محال نہیں ہوتا اور ان کے مخالف جو دلیلیں ان کے محال ہونے کی پیش کرتے ہیں ان کو وہ دلیل کافی اور برہان قطعی نہیں سمجھتے ۔ خیر جو کچھ کہ ہو۔ مگر یہ بات کیونکر لائق ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کو کافر بتادے۔ باوجودیکہ اس کو دلیل کے سبب سے غلطی میں پڑنا تسلیم کرتا

ہے۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اس کو گمراہ اور مبتدع کہے۔ گمراہ اس لیے کہ جو راہ اس کے نزدیک تھی اس سے بھٹک گیا مبتدع اس لیے کہ اس نے ایک ایسی بات نکالی کہ سلف سے اس کی تصریح کرنے کا دستور نہ تھا، کیونکہ سلف سے یہ بات مشہور ہے کہ خدا دکھائی دے گا پس یہ کہنا کہ نہیں دے گا بدعت ہے اور تاویل کرنا رویت کا بھی بدعت ہے، بلکہ جس شخص کے نزدیک یہ بات تحقیق ہو کہ رویت سے مشاہدہ قلبی مراد ہے تو اس کو لازم ہے کہ اس کا ذکر کسی سے نہ کرے اور کسی سے نہ کہے، کیونکہ سلف نے اس کا کبھی ذکر نہیں کیا، مگر اس کہنے پر حنبلی کہے گا کہ خدا کا فوق پر ہونا سلف سے مشہور ہے اور ان میں سے کسی نے نہیں کہا کہ خالق عالم نہ عالم سے ملا ہوا ہے اور نہ عالم سے جدا ہے اور نہ عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کے باہر ہے اور چھیوں طرفین اس سے خالی ہیں، یعنی جہت سے مستغنی ہے اور اس کی نسبت فوق کے ساتھ ایسی ہے جیسے کہ تحت کے ساتھ تو یہ کہنا بھی بدعت ہے، کیونکہ بدعت کے معنی نئی بات نکالنے کے ہیں جو سلف سے ماثور نہیں ہے۔ اس بحث سے تجھ کو معلوم ہوا ہو گا کہ ان باتوں کے لیے دو مقام ہیں۔ ایک تو عوام خلق کا درجہ و مقام ہے، ان کے لیے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اس کو مانیں اور جو ظاہری معنی لفظ کے ہیں اس کے تغیر تبدیل سے قطعاً باز رہیں اور اس کی تصریح اور نئی تاویل سے اس کی تصریح صحابہ نے نہیں کی باز رہیں اور باب سوالات کو نکل بند کر دیں اور اس میں خوض کرنے سے ڈانٹ دیئے جائیں اور کلام اللہ او رحدیث رسول اللہ میں جو متشابہات ہیں ان کی متابعت کریں۔ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے دو متعارض آیتوں کی نسبت پوچھا۔ انھوں نے اس کو دروں سے ٹھونک دیا اور ایک روایت میں ہے کہ امام مالک سے خدا کے استویٰ علی العرش سے سوال کیا گیا۔ انھوں نے کہا کہ استویٰ کے معنی معلوم ہیں اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی کیفیت لامعلوم ہے اور اس سے سوال بدعت۔

جو کچھ امام صاحب نے بیان کیا ر کاکت سے خالی نہیں۔ قانون جوانھوں، بتایا عمدہ و سنجیدہ ہے، مگر خدا و خدا کے رسول کے کلام کے لیے ایسا قانون قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔ اس قانون کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم کو خواہ مخواہ ایک شخص کے کلام کو درست کرنا اور صحیح بتانا ہے۔ پس اگر اس کے ایک معنی نہیں بنتے تو دوسرے معنی لیتے ہیں۔ جب دوسرے نہیں بنتے تو تیسرے معنی لیتے ہیں اور علیٰ ھذا القیاس۔ خدا و رسول کے کلام کے لیے ایسا قانون بنانا تو ایک ایسے نوکر کی مثال ہے جو اپنے آقا کی ہر غلط اور دور از قیاس بات کو صحیح پہلو پر ثابت کرنے کے لیے کوشش کرتا تھا۔ خدا اور رسول کے کلام کے لیے تو خود ان ہی کے کلام سے انہی کے منشاء و مراد سے، انہی کے سیاق کلام سے، انہی کے سیاق عبارت سے، انہی کے کلام سے دلیل و برہان قائم کر کے اس بات کا تحقیق کرنا ہے کہ ان الفاظ کے کیا معنی اور ان سے کیا مراد ہے۔ حقیقی یا مجازی یا استعارہ ذاتی یا حسی یا خیالی یا عقلی یا شبہی۔ پس جو تحقیق ہو وہی اس کے حقیقی معنی، یعنی مراد قائل ہے بلا تاویل و بلا ردو قدح کے۔ پس یہی اصلی قانون ہے جو پاک کلام سے متعلق ہوسکتا ہے۔

العجب ثم العجب کہ امام صاحب نے ایسے شخص کو جو اس قسم کی بحثیں کرتا ہے ضال و مبتدع کہنا پسند کیا ہے۔ ضال، یعنی گمراہ اس کی نسبت اطلاق کیا جاتا ہے جو راہ حق سے گمراہ ہو گیا ہو، مگر ابھی تک اس شخص میں اور اس کے مخالف میں اس بات کا تصفیہ ہی نہیں ہوا کہ حق کس کیطرف ہے اور اس لیے ان دونوں میں سے کسی کو گمراہ کہنا صحیح و درست نہیں ہے۔

مبتدع کہنا اس سے بھی زیادہ تعجب کی بات ہے۔ جو شخص کہ کسی امر کے حق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور لوگوں کو اس کا قبول کرنا اور یقین دلانا چاہتا ہے اس کا فرض ہے کہ اپنے دعوے کے حق میں ہونے کو ثابت کرے۔ خدا نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ قرآن مجید میں ان کے لیے جن کو مذہب اسلام کی دعوت کی ہے اور منکرین اور معترضین کے اسکات

کے لیے اول سے آخر تک دلیلیں بھری پڑی ہیں۔جس کے دل میں خودخدشات پیدا ہوئے ہیں اس کو خود اپنی تسکین کرنی واجب ہے۔پس ایسا امر جو خود خدا نے اختیار کیا ہے اور اور جس کے بغیر چارہ نہیں کس طرح بدعت ہوسکتا ہے۔

حقیقت میں بھی بدعت کا اطلاق اس پر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کی نظیر خدا کے کلام میں موجود ہے، ہاں بہت سے امور ایسے ہیں جن پر اس زمانے میں بحث نہیں ہوئی، کیونکہ پیش نہیں آئے تھے۔اب کہ وہ پیش آئے تھے اسی نظیر سے اس پر بحث کرنی ضرور ہے۔

عوام کو امام صاحب اس بحث سے منع کرتے ہیں اور یہ زجر وتوبیخ فرماتے ہیں کہ چپ رہو وراسی پر یقین رکھو۔اول تو یہی غلطی ہے کہ ان کو کہا جاتا ہے کہ اسی پر یقین رکھو۔ یقین کرنا تصدیق قلبی کا نام ہے، پس جس شخص کو کسی بات میں شبہ ہے جب تک کہ اس کا وہ شبہ نہ نکل جاوے اس کو تصدیق قلبی ہو کیونکر سکتی ہے۔حضرت عمرؓ کی نسبت جو روایت لکھی ہے اول تو وہ یقین کے لائق نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے سچ ہونے کا ثبوت نہیں اور اگر اس کو واقعی تسلیم کیا جاوے تو امام مالکؒ کی طرح ہم بھی اس کی نسبت کہیں گے " والکیفیۃ مجھولۃ" کیونکہ حضرت عمرؓ کے کسی فعل کی کیفیت کا مجھول ہونا ایمان میں کچھ نقصان نہیں لاتا ۔ برخلاف اس کے کہ عقائد اسلام میں سے کسی عقیدے کا یقین تو لازمی اور ضروری بتایا جاوے اور اسکی کیفیت کی نسبت کہا جاوے کہ "مجھولۃ" امام مالکؒ نے کیفیت استویٰ کو مجھول بتایا ان کو معلوم نہ ہوگی اور ان کے باوجود اس کی کیفیت نہ معلوم ہونے کے استویٰ پر یقین ہوگا۔اس زمانے میں ہزاروں لاکھوں کروڑوں مسلمان ایسے ہیں جنکو حقیقت استویٰ اور حقیقت حشر و میزان و وزن اعمال معلوم نہیں، مگر وہ ان سب پر دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت عمدہ اور سچے اور سیدھے مسلمان ہیں۔یہی حال استویٰ کے مسئلے میں امام مالک کا ہوگا۔ بحث میں اس میں ہے کہ جب مخالفین اس پر معترض ہوں یا خود کسی کے دل میں اس کی

نسبت شبہ پیدا ہو تو اس سے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ

والکیفیة مجحولة والایمان به واجب حاشا و کلا.

عوام کی تعریف امام صاحب نے کچھ نہیں فرمائی ۔ امام صاحب کے زمانے میں معدودے چند لوگ ہوں گے جو دارالعلوم بغدار میں پڑھ کر ملا کہلاتے ہوں گے اور انہوں نے بھی صرف عربی لٹریچر اور فلسفہ یونانیہ میں کمال حاصل کیا ہوگا جو خود بہت سے غلط باتوں پر مبنی ہے، باقی لوگو وہ ہوں گے جو الف کے نام بے بھی نہیں جانتے ہوں گے، مگر ہمارے زمانے کا حال ایسا نہیں ہے۔عربی لٹریچر کا تنزل جہاں تک کہو تسلیم کیا جا سکتا ہے مگر عوام کسی خاص زبان میں مقید نہیں ہیں۔اس زمانے میں علوم کی ترقی اس درجے پر پہنچ گئی ہے کہ عوام کے لفظ کا اطلق ہی مشکل پڑ گیا ہے۔علوم حکمیہ اور ریاضیہ وطبعیہ نئے نئے پیدا ہو گئے ،گلی گوچوں میں پھیل گئے۔ بے مبالغہ لاکھوں آدمی ہیں جو ہندسہ کو اقلیدس سے بہت زیادہ جانتے ہیں۔لاکھوں آدمی ہیں جو فن تشریح کو بوعلی سینا سے بہت بہتر جانتے ہیں،علوم طبعیہ نے ہزاروں چیزوں کی حقیقت کو ظاہر کر دیا ہے جو پہلے معلوم نہ تھیں،تمام دنیا کے مذہبوں کے امتحان کو، بڑے بڑے لوگوں کے اقوال کو جانچنے کو کسوٹیاں موجود ہوگئی ہیں، پس اس زمانے میں نہ وہ درہ کام آ سکتا ہے اور نہ ''والکیفیة مجھولة'' کہنا۔اس زمانے میں جو شخص کسی بات کے سچ ہو۔کا دعویٰ کرتا ہے، گو کہ وہ مذہب ہی کیوں نہ ہو، جب تک کہ اس کا سچ ہونا ثابت نہ کر دے سچ نہیں مانا جاتا۔پس جو لوگ کہ اسلام کے طرفدار ہیں ان کا فرض ہے کہ اس کو ان کسوٹیوں پر امتحان کے لیے حاضر کریں اور کامل امتحان اور علوم کے مقابلے میں اس کا حق ہونا ثابت کر دیں۔

و ذالک فضل الله یوتیه من یشاء.

ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ مسائل کے فہم کے موافق جواب دیا جاوے اور اس کی تسکین کی جاوے۔ خدا نے بھی بہت جگہ قرآن مجید میں ایسا ہی کیا ہے، مگر یہ امر مجیب کی لیاقت سے علاقہ رکھتا ہے نہ سائل سے۔ ایک دفعہ جناب مولانا مولوی محمد اسماعیل صاحبؒ کے وعظ میں جس میں انھوں نے اولیاء اور انبیاء سب سے نفی علم غیب کی تھی ایک شخص نے کہا کہ آپ تو فرماتے ہیں کہ اولیاء کو علم غیب نہیں ہوتا اور فلاں اولیاء اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ساتویں زمین پر چیونٹی چلتی ہے تو مجھے خبر ہو جاتی ہے۔ مولانا نے اس کے فہم کا اندازہ کر کے اس کو جواب دیا کہ میاں کبھی انھوں نے اپنی بیوی سے یہ بھی پوچھا ہوگا کہ کھانا کیا پکا ہے، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو علم غیب نہ تھا۔

ایک دفعہ مولانا مرحوم سے ایک شخص نے حافظ کے اس شعر کے معنی پوچھے

آں تلخ وش کہ صوفی ام الخبائثش خواند

اشھیٰ لنا و احلیٰ من قبلہ العذارا

اور کہا کہ شراب کو ام الخبائث تو آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ پس صوفی سے یہاں کیا مطلب ہے۔ مولانا نے جواب دیا کہ یہاں ایک شاعر کا شعر ہے۔ کچھ قرآن و حدیث تو نہیں ہے جس کی صحت کی فکر میں پڑے ہو۔ جان لو اور سمجھ لو کہ بے جا کہا ہے۔ ہماری غرض یہ ہے کہ عامی ہو یا عالم اس کے دل کا شبہ مٹانا یا اس کو اپنے دل کا شبہ مٹانا واجب ہے اور بغیر اس کے اس کو تصدیق قلبی نہیں ہو سکتی اور جن کے دل میں کوئی شبہ نہیں ہے، خواہ وہ عامی ہوں یا عالم ان سے کچھ بحث نہیں ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے دوسرے درجے کے لوگوں کی نسبت، نہایت عمدہ بحث لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب اہل تحقیق کے عقائد ماثورہ اور مرویہ ڈگمگانے لگیں تو ان کو بقدر ضرورت بحث کرنے اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا لائق

ہے، لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ پر کہ جس امر کو اس نے برہان قاطع سمجھ کر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اس کے برہان سمجھنے میں اس نے غلطی کی ہے، نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ بتا آسان نہیں ہے برہان کیسی ہی ہو اور انصاف ہی سے لوگ اس پر غور کریں، مگر تاہم اختلاف ہونا ناممکن نہیں ہے، خواہ تو اس وجہ سے کہ بعضوں نے اس کے تمام شرائط پر لحاظ نیں کیا یا بغیر کامل غور کے اور میزان برہان میں وزن کرنے کے صرف اپنی طبیعت ہی پر بھروسا کرلیا ہے ، جیسے کہ کسی شاعر نے عروض تو پڑھ لی ہو، مگر اشعار وزان نہ کرے اور صرف طبیعت کے بھروسے پر رہنے دے تو کچھ عجب ہو کہ کبھی غلطی میں پڑ جاوے یا ان علوم کے اختلاف کے سبب سے جو برہان کے لیے بطور مقدمات کے ہیں کچھ تو ان میں سے تجربہ ہیں اور کچھ تواتر وغیرہ اور لوگوں کو تجربہ اور تواتر دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک کے نزدیک تو اس میں تواتر ہوتا اور دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص تجربہ کر کے ایک بات کو مانتا ہے اور دوسرے کا تجربہ اس کو نہیں مانتا یا بوجہ مشتبہ ہو جائے قیاسی امر کے وھمی امر سے یا بوجہ التباس کلمات کے اختلاف ہوتا ہے۔

یہ تصریح امام صاحب کی بالکل سچ و برحق ہے اور اہل اسلام کو ایک دوسرے کی تکفیر سے عمدگی سے منع کیا ہے۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بعض آدمی بغیر برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبے سے تاویل کر بیٹھتے ہیں، مگر ہر جگہ ان کی بھی تکفیر لازم نہیں ہے، بلکہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز میں وہ تاویل کرتا ہے۔ اگر وہ تاویل مہمات عقائد سے متعلق نہ ہو تو اس کی تکفیر کرنی نہیں چاہیے۔ جیسے کہ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کا چاند و سورج کو دیکھنا اور یہ کہنا کہ یہ میرا خدا ہے، ان سے چاند و سورج مراد نہیں ہیں، بلکہ انھوں نے ملکوت کی چیزیں دیکھی تھیں اور ان کی نورانیت عقلی تھی نہ حسی اور بسبب تفاوت درجات کمال کے حضرت ابراہیمؑ نے ان کو کواکب و شمس و قمر سے تعبیر کیا تھا اور اس کی دلیل یہ لاتے ہیں

کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی شان سے بعید ہے کہ کسی جسم میں خدا ہونے کا اعتقاد کریں، جب تک کہ ان کا غروب ہو جانا نہ دیکھ لیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ غروب ہو جانا نہ دیکھ لیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ خدا کو جسم میں ہونا محال نہ سمجھتے۔ اور یہ دلیل بھی لاتے ہیں کہ پہلے ہی پہل اسی چاند و سورج و کواکب کو دیکھنا کیونکر کہا جا سکتا ہے اور جو کچھ انھوں نے دیکھا تھا وہ تو وہ چیز تھی جس کو پہلے ہی پہل انھوں نے دیکھا تھا۔

اس کے بعد امام صاحب صوفیہ کے استدلال کی غلطی بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ کی شان سے ایسے اعتقاد کو بعید قرار دینا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ انھوں نے چھٹپن میں کواکب و شمس و قمر کو دیکھ کر ایسا خیال کیا تھا اور چھٹپن کے زمانے میں ایسے شخص کے دل میں جو نبی ہونے والا ہو، ایسے خیالات کا آنا کچھ بعید نہیں ہے۔ خصو صاجب کہ وہ فی الغور زائل ہو گئے ہوں اور کیا عجب ہے کہ ان کا غروب ہونا ان کے نزدیک ان کے حادث ہونے پر بہ نسبت ان کی جسمیت و مقدار کے زیادہ تر واضح دلیل ہو اور ان کے پہلے ہی پہل ان کا دیکھنا اس روایت پر مبنی ہو سکتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ چھٹپن کے زمانے میں ایک بھونرے میں قید تھے اور رات کو اس میں سے نکلتے تھے۔

امام صاحب کی دلیلوں کی رکاکت و لغویت اور مہمل قصول پر ان کا مبنی ہونا اور ایسے بڑے عالم کا اس طرح پر تعلیمی و تربیتی گڑھوں میں گر پڑنا خود انکی دلیلوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ گو کہ صوفیہ کا استدلال بھی ایک بے معنی استدلال ہے

تجد تحقیق هذا المقام فی تفسیر القرآن انشاء الله تعالیٰ.

بہر حال امام صاحب اس قسم کی تاویلات کو اور جو تاویل کہ صوفیہ نے

" اخلع نعلیک " اور " الق مافی یمینک "

کی نسبت نعلین وعصائے موسیٰ کے کی ہے اور جو تاویل کہ صوفیہ نے عجل سامری کی، کی ہے اس کو مہمات عقائد سے خیال نہیں کرتے اور ان کے استدلال کو ظنون واوھام قرار دیتے ہیں۔ نہ برہان، مگر ان کی تکفیر سے اس لیے منع کرتے ہیں کہ وہ تاویل مہمات عقائد سے متعلق نہیں۔

اس کے بعد امام صاحب نے کفر کا دروازہ کھولا ہے اور فرماتے ہیں کہ مگر اس قسم کی تاویلیں جو اصول عقائد مہمہ کی نسبت کی جاویں اور ظاہری معنوں کو بغیر برہان قاطع کے تغیر کیا جاوے تو ان تاویل کرنے والوں کی تکفیر لازم ہے جیسے کہ منکرین حشر اجساد و منکرین عقوبات حسیہ نے اپنے ظنون واوہام سے بغیرک برہان قاطع کے اس کو مستبعد سمجھا ہے۔ پس ان کی تکفیر قطعا واجب ہے، کیونکہ ارواح کے اجساد میں پھر آنے کے محال ہونے پر کوئی برہان قاطع نہیں ہے اور اس پر بحث کرنی دین میں نقصان عظیم ڈالتی ہے، پس ان کی تکفیر واجب ہے۔

اسی طرح اس شخص کی بھی تکفیر واجب ہے جو کہتا کہ ہے خدا تعالیٰ بجز اپنے آپ کے اور کچھ نہیں جانتا، اس لیے کہ وہ بجز کلیات کے جزئیات کو جو اشخاص سے متعلق ہیں نہیں جانتا ۔ایسے شخص کی تکفیر اس لیے واجب ہے کہ اس سے قطعاً تکذیب رسول صلعم لازم آتی ہے اور یہ اس قسم کی تاویلات میں سے نہیں ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، کیونکہ قرآن اور حدیث کی دلیلیں تعمیم حشر اجساد اور تعمیم علم باری پر نسبت ہر ایک بات کے جو ہوتی ہے حد سے متجاوز ہیں جن میں کوئی تویل نہیں ہو سکتی اور وہ لوگ بھی اپنے اس قول کو تاویل نہیں کہتے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد عقلی کے سمجھنے کی عقل لوگوں میں عموما نہیں ہے اور اس لیے خلق کی اصلاح اسی میں ہے کہ لوگ حشر اجساد پر اعتقاد رکھیں اور یہ بھی یقین کریں کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا اس کو جانتا ہے اور اس کا نگہبان ہے، تا کہ اس اعتقاد سے ان کے دل میں رغبت و ڈر

پیدا ہوا اور رسول خدا صلعم کو اس طرح پر سمجھانا جائز ہے اور اگر کوئی شخص کسی کی بھلائی کے لیے خلاف واقع کوئی بات کہے تو وہ کاذب نہیں ہے۔ مگر اس طرح پر کہنا بالکل غلط ہے، کیونکہ وہ صریح جھوٹا کہنا ہے اور جو دلیل بیان کی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ کیوں جھوٹ بولا ہے اور ایسی خصلت سے منصب نبوت میں خلل لازم آتا ہے اور زندیق ہونے کا پہلا درجہ ہے اور اعتزال اور زندقہ مطلق کے بیچ بیچ میں ہے۔ کیونکہ معتزلیوں کی دلیلیں فلسفیوں کی دلیلوں کی طرح پر ہیں، بجز اس کے کہ معتزلی ایسے عذر کے سبب سے رسول پر کذب جائز نہیں رکھتے، بلکہ وہ ظاہری معنوں کی جہاں اس کے برخلاف ان کو برہان ملتی ہے تاویل کر دیتے ہیں اور فلسفی جن چیزوں کی تاویل بعید یا قریب ہوسکتی ہے تاویل کر دیتا ہے۔ زندیق مطلق اصل معاد کا، عقلی ہو یا حسی، منکر ہوتا ہے اور صانع عالم کو بھی سرے سے نہیں مانتا۔ مگر معاد عقلی کا ثابت کرنا اور آلام ولذات حسی کا نہ ماننا اور صانع کے وجود کا تسلیم کرنا اور اس کے علم تفصیلی سے انکار کرنا وہ ایک مقید زندقہ ہے جس میں ایک نوع تصدیق انبیاء کی پائی جاتی ہے۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ آیا ہے کہ

” ستفترق امتی اثنا و سبعین فرقة کلهم فی الجنة الا الزنا دقة “

تو ظاہراً اس حدیث سے امت محمدیہ کا یہی فرقہ مراد ہے، کیونکہ حضرت نے امتی کا لفظ فرمایا ہے اور جو شخص کہ حضرت کی نبوت کا قائل ہی نہ ہو اس پر امتی کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوسکتا اور جو لوگ اصل معاد اور صانع کے منکر ہیں وہ نبوت کے بھی قائل نہیں ہیں، بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ موت عدم محض کا نام ہے اور عالم بنفسہ بغیر صانع کے موجود ہے اور ہمیشہ چلا جاوے گا اور نہ خدا پر یقین کرتے ہیں اور نہ قیامت پر اور انبیاء کو دھوکا دینے والا بتاتے ہیں، ان پر تو امتی کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا۔ پس اس امت کے زنادقہ کا مصداق بجز ان کے جن کا

اوپر ذکر ہوا اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔

یہی مقام ہے جہاں امام صاحب اپنی تقلیدی و تعلیمی و تربیتی بندشوں کو توڑ نہیں سکے اور اپنے کلام کے اختلاف کو بھی خیال میں نہ رکھ سکے۔ انھوں نے فرمایا ہے کہ جو شخص مہمات عقائد میں بغیر برہان قاطع تاویل کرے اس کی تکفیر واجب مہمات عقائد میں بغیر برہان قاطع تاویل کرے اس کی تکفیر واجب ہے اور اس کی مثال حشر اجساد اور عقوبات کے ظاہری معنوں کے تاویل کی دی ہے۔

برہان قاطع کی انھوں نے اس مقام پر بھی شرط لگائی ہے اور خود لکھ آئے ہیں کہ برہان کو برہان قرار دینے میں بہت سے اسباب سے اختلاف رائے ہوسکتا ہے۔ اور برہان کی غلطی کے سبب تکفیر نہیں چاہیے۔ پس اب یہ سوال ہے کہ گو امام صاحب کے نزدیک اعادہ ارواح اجسام معدوم میں محال نہ ہو مگر جس کے نزدیک اس کا محال ہونا برہان سے ثابت ہوا ہو اور گو کہ برہان میں اس سے غلطی ہوئی ہو اس کی تکفیر کیوں واجب ہے؟

حشر اجساد پر بحث کرنے کو جو انھوں نے ضرر عظیم فی الدین قرار دیا ہے یہ بھی ان کی غلطی ہے، بلکہ بحث نہ کرنا اور اس کو درجہ تحقیق پر نہ پہنچانا ضرر فی الدین ہے۔ دنیا میں ایسے لوگ ہیں جو حشر اجساد و نعیم جنت و عذاب دوزخ پر جن لفظوں سے کہ وہ وارد ہیں یقین رکھتے ہیں وہ لوگ تو ضرور مباحثے سے خارج و غیر متعلق ہیں ان کے سوا دو قسم کے اور لوگ ہیں۔ ایک وہ جو مسلمان نہیں ہیں اور خواہ اس ارادے سے کہ بعد تحقیق کے مسلمان ہوں یا اس ارادے سے کہ مذہب اسلام کا مہمل و غلط ہونا ثابت کریں مباحثہ کرتے ہیں۔ دوسرے وہ لوگ جو مسلمان ہیں اور بسبب شیوع علوم حکمیہ و تحقیقات علوم طبعیہ کے جو امام صاحب کے زمانے سے اب بہت اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی ہے اور حد استدلال سے خارج ہو کر مشاہدہ عینی کے درجے تک ثابت ہوگئی ہے اور ایسی سہل و عام ہوگئی ہے کہ جن لوگوں کو امام صاحب

عوام کہتے ہیں وہ بھی ان کی عالم ہو گئے ہیں اور ان مسلمانوں کے دل میں حشر اجساد اور الام والذاید معاد کی نسبت شبہات پیدا ہوئے ہیں اور وہ اعادہ ارواح کو اجسام معدوم میں محال سمجھتے ہیں اور معاد میں آلام والذایذ کا ایسا ہی ہونا جیسا کہ دنیا میں آلام ولذایذ ہوتے ہیں محال قرار دیتے ہیں۔ پس ان کے لیے ان امور پر مباحثہ اور اس کی حقیقت کو بیان کرنا نفع عظیم فی الدین ہے یا ضرر عظیم فی الدین۔ ایک کافر مسلمان ہونا چاہتا ہے بشرطیکہ اسکو سمجھا دو کہ اسلام میں حشر اجساد اور آلام ولذایذ معاد کیونکر ہو سکتے ہیں۔ امام صاحب جواب دیتے ہیں کہ چپ، بحث مت کرو۔ اس سے ضرر فی الدین ہے۔ جن لفظوں سے آیا ہے اسی پر یقین کرو۔ سید احمد کہتا ہے کہ کوئی لفظ اسلام کا ایسا نہیں ہے جس پر بحث سے کچھ اندیشہ ہو اور سچ میں یہی خوبی ہے کہ اس کو بحث سے اندیشہ ہو اور سچ میں یہی خوبی ہے کہ اس کو بحث سے اندیشہ نہیں۔ ان دونوں میں کون شخص دین کو مضرت پہنچاتا ہے اور کون منفعت؟

ایک مسلمان اسلام کو ترک کرتا ہے، اس لیے کہ حشر اجساد اور آلام ولذایذ معاد جو اسلام میں ہیں اس کے نزدیک ان کا ہونا محال ثابت ہوتا ہے۔ امام صاحب فرماتے کہ خاموش، ایسی باتوں سے ضرر عظیم دین میں ہوتا ہے۔ سید احمد اس کی حقیقت اور ماہیت سمجھانے کو مستعد ہوتا ہے پھر ان دونوں میں سے کون اسلام کی حقانیت پر زیادہ یقین رکھتا ہے؟

سب سے مشکل مثال جو امام صاحب نے اس مقام پر دی ہے وہ نفی علم جزئیات کی ذات باری سے ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ اعتقاد صحیح ہے، نہ میں اس مقام پر اس کی حقیقت بیان کرنی چاہتا ہوں۔ مگر میں یہ پوچھتا ہوں کہ جن آیات واخبار سے امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ خدا کو علم جزئیات کا ہونا ان سے علانیہ ظاہر ہے آیا وہ بھی ان سے علانیہ ظاہر ہونے کا قائل ہے یا نہیں۔ اگر ہے اور پھر اس سے انکار کرتا ہے تو بلاشبہ تکذب رسول لازم

آتی ہے اور اگر وہ قائل نہیں ہے اور ان آیات واخبار سے اس کے نزدیک خدا کو علم جزئیات ہونا ظاہر نہیں ہے، گو کہ وہ اس غلطی پر ہو تو اس کی طرف تکذیب رسول کیونکر منسوب کی جاسکتی ہے؟

اس سے بھی زیادہ سخت اس شخص کی مثال ہے جو رسول کو ترغیب و تربینا بے سمجھ لوگوں کے لیے معاد عقلی کو یا علم کلیات ذات باری کو معاد جسمانی کے پیرائے اور علم جزئیات کے طور پر بیان کرنا جائز قرار دیتا ہے اور باوجود اس کے رسول کیطرف کذب کی نسبت نہیں کرتا۔ گو اس کو ایسا سمجھتا فی نفسہ غلط ہو، مگر اس کی طرف کیونکر خلاف اس کے قول و یقین کے تکذیب رسول کی جاسکتی ہے؟

حدیث جو امام صاحب نے پیش کی ہے جس کی اور جس کے مانند اور حدیثوں کے الفاظ نہایت مضطرب واقع ہوئے ہیں۔ اول تو اس کا ثبوت امام صاحب سے طلب کیا جاتا ہے جس کو وہ مہیا نہ کریں گے اور اگر انہوں نے کیا بھی تو خبر احاد سے زیادہ رتبہ اس کا نہ ہوگا اور پھر اس میں جو لفظ زنادقہ کا واقع ہوا ہے اس سے مراد صرف امام صاحب کے خیال پر اور امتی کے لفظ سے استدلال کرنے پر جو امت دعوت اور امت اجابت دونوں اطلاق ہوسکتا ہے مبنی ہوگی اور ایسی ضعیف و مہمل قیاسی، بلکہ وہمی استدلال پر ایک شخص کو جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر یقین رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ

" الحشر حق و علم الله حق و ما جاء به رسول الله صلعم حق وان اختلف فی مراده "

کافر کہہ دیا جاوے گا

" وما هذا الا اثر من آثار التقليد و رجحان الطبيعة الىٰ مابه

الناس من التعليم دون التنقید."

اصل یہ ہے کہ جس شخص نے لا الہ الا اللہ پر یقین کیا اس نے ذات باری کو جامع جمع صفات و بری جمیع نقصانات سے یقین کیا ہے اور جس شخص نے محمد رسول اللہ پر یقین کیا اس نے اس کو نبی صادق تسلیم کیا ہے اور ما جاء یہ کہ حق مانا ہے۔ پس اس کے کسی قول سے اپنے قیاس کے مطابق ایک امر کا استنباط کرنا اور کہنا کہ اس سے تکذیب رسول لازم آتی ہے تفسیر القول مالا یرضی بہ قائلہ ہے اور اس تفسیر سے جس کو خود قائل قبول نہیں کرتا اس کی تکفیر بہت بڑی غلطی اور نادانی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تمام تاویلوں کو اور تمام دلائل و براہین کو ظن و وہم وسفسطہ کہا جاوے، مگر اس کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔ پس کسی کلمہ گو کو کافر کہنا سخت گمراہی ہے۔ لا نکفر اھل القبلۃ صحیح اور ٹھیک مذہب ہے۔

اس کے بعد امام صاحب نے تکفیر کے معاملے میں ایک وصیت کی ہے اور ایک قانون بنایا ہے۔ وصیت تو یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اہل قبلہ کی تکفیر زبان سے بند رکھی جاوے جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے قائل ہوں "غیر مناقضین لھا" مگر ہم اس اخیر فقرے پر چند لفظ اضافہ کرتے ہیں کہ **غیر مناقضین لھا فی زعمھم لا فی زعم غیر ھم**۔ مناقضت کے معنی امام صاحب نے تکذیب رسول کے بتلائے ہوئے ہیں خواہ وہ تکذیب کسی عذر کے سبب سے ہو یا بغیر عذر کے، اسی لیے ہم نے یہ قید بڑھائی کہ وہ سمجھتے ہوں کہ اس میں تکذیب رسول ہوتی ہے اور اگر ان کا یہ یقین ہو کہ اس میں تکذیب رسول نہیں ہے تو ان کی تکفیر نہیں ہو سکتی۔

قانون تکفیر امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے وہ دو قسم ہیں۔ ایک تو اصول عقائد سے متعلق ہیں اور دوسری فروع سے اور اصول ایمان

کے تین ہیں " ایمان باللہ و برسولہ و بالیوم الاخر" اور اسکے سوا سب فروع ہیں، امامت کے معاملے کو بھی انھوں نے فروع میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا انکار کوئی چیز نہیں ہے۔ ابن کیسان اصل وجوب امامت کے منکر تھے۔ ان کی تکفیر نہیں ہوسکتی اور وہ لوگ بھی جو امامت کے منکر تھے، ان کی تکفیر نہیں ہوسکتی اور وہ لوگ بھی جو امامت کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں التفات کے لائق نہیں ہیں۔ لیکن اگر فروعات ہی میں کوئی شخص ایسی بات کہے جس سے تکذیب رسول لازم آتی ہو تو تکفیر لازم ہے۔ اس کی دو مثالیں انہوں نے دی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا خدا نے حکم دیا ہے تو یہ کہنا کفر ہے۔ کیونکہ متواتر رسول خدا صلعم سے اس کے قول کے بر خلاف ثابت ہوا ہے اور اگر وہ اس پر رسول کی شہادت ہونے سے انکار کرے تو اس کا انکار کچھ مفید نہیں ہے۔ بشرطیکہ وہ نو مسلم نہ ہو اور اس کے نزدیک اس کے ثبوت پر تواتر نہ ہوا ہو۔

دوسری مثال انہوں نے حضرت عائشہؓ پر بہتان کی دی ہے۔ باوجودیکہ اس بہتان کے غلط ہونے پر قرآن نازل ہو چکا ہے تو ایسا شخص بھی کافر ہے۔ کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں کہ تکذیب اور انکار تواتر ان کو لازم ہے اور جو چیز کہ تواتر سے ثابت ہوتی ہے اس سے انسان زبان سے تو انکار کرتا ہے، مگر اس کا یقین دل سے دور نہیں کرسکتا۔ ہاں یہ بات ہے کہ جو چیز خبر احادیث سے ثابت ہوئی ہے اس کے انکار سے تکفیر لازم نہیں ہے اور جو چیز کہ اجماع سے ثابت ہوئی ہے اس کے انکار سے تکفیر کرنے میں تامل ہے کیونکہ یہ مسئلہ کہ اجماع حجۃ ہے مختلف فیہ ہے۔

جس زمانے میں کہ غزالیؒ صاحب تھے اس زمانے کے اور اس کے بعد کے زمانے کے لوگوں پر یہ آفت چھائی تھی کہ لوگوں کے اقوال پر کفر کے فتوے دیتے تھے اور ان کے اقوال کا مطلب خود قرار دے لیتے تھے جو در حقیقت اس قول کے قائل کا وہ مطلب نہیں ہوتا

تھا۔ یہی آفت ہمارے زمانے کے لوگوں پر بھی ہے۔ اسی آفت کا نتیجہ ہے کہ لوگوں نے حضرت شیخ عبدلقادر جیلانیؒ، حضرت امام محی الدین ابن العربی، حضرت شیخ احمد سرہندی اور بزرگ مسلمانوں کے اور خود امام غزالی کی تکفیر کے فتوے دئیے ہیں۔ اسی تقلید میں امام غزالی بھی پھنسے ہوئے ہیں اور لوگوں کے اقوال کے الفاظ لے کر اور ان کا مطلب خود قرار دے کر تکفیر کو لازم قرار دیتے ہیں۔ کسی شخص کے قول پر گو ظاہر میں وہ کیسا ہی صریح ہو جب تک کہ خود قائل سے نہ پوچھا جائے کہ اس قول سے تیر مطلب کیا ہے؟ آیا تو تکذیب رسول کرتا ہے؟ اس وقت تک اس کے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ یہی مثالیں جو امام صاحب نے فرمائی ہیں اور جن کی نسبت انہوں نے یقین کر لیا ہے کہ تکذیب شہادت رسول اور قرآن ہے۔ اسی میں انہوں نے کسی قدر غلطی کی ہے۔ اب فرض کرو کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا قرآن میں حکم ہے وہ طلب کیا گیا اور اس سے پوچھا گیا کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میرا مطلب یہ ہے کہ جو خانہ کعبہ آنحضرت صلعم کے وقت میں تھا وہ نہیں رہا، عبداللہ بن زبیر کے وقت میں جل گیا، پھر جب ابن زبیر نے بنایا اس کو حجاج نے ڈھا دیا۔ اب یہ خانہ کعبہ وہ نہیں ہے۔ پس اگر وہ اپنے قول کا یہ مطلب بیان کرے تو اس کے قول سے انکار شہادت رسول ﷺ جس پر بنائے تکفیر امام صاحب، قائم کی ہے، لازم نہیں آتی۔ پھر کس طرح مجرد قول پر امام صاحب تکفیر کو لازم ٹھہراتے ہیں؟ دوسری مثال میں اگر وہ مجرم یہ بیان کرے کہ آیات قرآنی حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حق میں نازل نہیں ہوئیں گو کہ وہ اس میں غلطی پر ہو، مگر اس پر الزام انکار قرآن کیونکر لازم آتا ہے؟

ایک مجلس علماء میں جناب مولوی اسماعیل صاحب مرحوم کی تکفیر کی نسبت گفتگو ہو رہی تھی۔ ایک صاحب نے ان کی کتاب تقویۃ الایمان کے چند مقام پڑھے اور فرمایا کہ اس

سے تحقیر واہانت رسول ﷺ لازم آتی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ لازم آتی ہے یا انہوں نے کی ہے۔ مولانا نے فرمایا جبکہ الفاظ اہانت پر دال ہیں تو قائل نے اہانت کی ہے۔ ان کی مدلولات سے عدول کی کوئی وجہ نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ وجہ تو ہے کہ قائل ان الفاظ کا محمد رسول اللہ کا قائل ہے جس کی تصدیق تحقیر واہانت کے منافی ہے۔ پس قائل نے تو یقینی تحقیر و اہانت نہیں کی۔ مگر آپ اس سے لازم گردانتے ہیں

" وھذا فعلکم لیس فعل القائل "

جو شخص کہ لا الہ الا محمد رسول اللہ کی تصدیق کرتا ہے اس کے کسی قول سے انکار شہادت رسول ﷺ یا انکار قرآن یا تکذیب رسول قرار دینا نہایت جہالت و محض نادانی ہے۔

اس کے بعد امام صاحب ان تین اصولوں کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس میں فی نفسہ تاویل نہیں ہوسکتی اور جو بتواتر منقول ہے اور اس کے خلاف پر برہان کا قائم ہونا متصور نہیں ہے اس کی مخالفت محض تکذیب ہے جس کی مثل ہم نے حشر اجساد و جنت و نار و علم جزئیات باری کی دی ہے۔

مگر یہ فیصلہ امام صاحب کا بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فی نفسہ تاویل کا نہ ہو، سکنا اور بتواتر منقول ماننا اور اس کے برخلاف برہان کا قائم نہ ہوسکتا اختلاف رائے پر مبنی ہے۔ ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک کوئی امر ایسا ہو جس میں فی نفسہ تاویل نہ ہوسکتی ہو دوسرے کے نزدیک ایسا نہ ہو۔ ان کے نزدیک ایک امر بتواتر نقل ثابت ہو، دوسرے کے نزدیک نہ ہو۔ ان کے نزدیک ایک امر کے برخلاف برہان کا قائم ہونا متصور نہ ہو، دوسرے کے نزدیک ہو۔ پس کس طرح ایک فریق دوسرے فریق کی تکفیر کرسکتا ہے۔

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ جس میں تاویل کا احتمال ہے۔ گو کہ

مجاز بعید سے ہو تو اس کی برہان پر نظر ڈالنی چاہیے۔ اگر وہ برہان قاطع ہو تو اس کو ماننا چاہیے (یہاں بھی نہیں فرمایا کہ کس کے نزدیک) لیکن اگر عوام میں بیان کرنے سے ان کی کم فہمی کے سبب ضرر کا احتمال ہو تو اس کا بیان کرنا بدعت ہے (لیکن اگر عوام ہی کے دل میں وہ شبہات ہوں تو کیا کرنا چاہئے؟) اور اگر برہان قاطع نہ ہو اور دین میں ضرر نہ ہو جیسے کہ معتزلی کا خدا کے دیدار سے انکار کرنا تو وہ بدعت ہے اور وہ کفر نہیں ہے اور اگر اس میں ضرر ہو تو وہ اجتہاد کی محتاج ہے۔ ممکن ہے کہ تکفیر کی جاوے اور ممکن ہے کہ نہ کی جاوے اور اسی قسم سے ان صوفیہ کا حال ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان میں اور خدا میں ایسا درجہ تقرب پہنچ گیا ہے کہ نماز کا حکم ان پر سے ساقط ہو گیا ہے اور مسکرات اور گناہ کی باتیں اور بادشاہ کا مال مار لینا ان کو حلال ہو گیا ہے تو کچھ شک نہیں کہ ایسا شخص قتل کر ڈالا جائے، اگر چہ اس کی نسبت خلود فی النار کے فتوے دینے میں تامل ہے۔ ایسے شخص کا مارنا سو کافروں کے قتل سے بہتر ہے، کیونکہ ایسے شخص سے بہ نسبت کافر کے ضرر فی الدین زیادہ ہے۔

اس مقام پر تو امام صاحب نے اپنی تمام فضیلت اور امامت کو ڈبو دیا اور محض جاہلوں اور متعصبوں کی سی باتیں لکھی ہیں۔ خدا نے تو قتل انسان کی صرف قصاص میں یا مقاتلہ کی لڑائی میں اجازت دی ہے، امام صاحب نے کہاں سے ان کے قتل کا حکم نکال لیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسے صوفی کو جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے (اگر کوئی ہو) تو مجنون و مرفوع القلم تصور کیا جائے یا پاگل خانے میں بھیج دیا جائے، قتل چہ معنی دارد۔

اس کے بعد امام صاحب ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں اور گویا ہمارے شبہات کا جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں جواب ہے اور ہم نہایت دل سے اس پر متوجہ ہوتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعضی دفعہ کوئی شخص نص متواتر سے مخالفت کرتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ میں تاویل کرتا ہوں۔ لیکن جو تاویل کہ وہ کرتا ہے وہ زبان عرب میں نہیں ہے نہ بطور تاویل

قریب کے نہ تاویل بعید کے اور ایسی تاویل کفر ہے۔ اگرچہ تاویل کرنے والا سمجھے کہ میں تاویل کرتا ہوں اوراس کی مثال صوفیہ باطنیہ کا یہ کلام ہے کہ اللہ واحد ہے۔ اس معنی کو کہ وحدت کو دیتا ہے اور پیدا کرتا ہے اور عالم ہے اس معنی کو کہ علم کو دیتا ہے اور دوسرے میں پیدا کرتا ہے اور موجود ہے اس معنی کو کہ اس کے سوا بھی موجود ہیں اور یہ معنی کہ فی نفسہ واحد او رموجود اور عالم کے اوصاف سے موصوف ہی نہیں ہیں اور یہ صریح کفر ہے، کیونکہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں سے یہ معنی نہیں لیے جا سکتے۔ پس حقیقت میں یہ تکذیب ہے نہ تاویل۔

ہم کو اس بات سے اس مقام پر بحث نہیں ہے کہ یہ تاویل صوفیہ کی صحیح ہے یا نہیں، بلکہ امام صاحب نے جو فتوی کفر دیا ہے اس سے بحث ہے۔ کفر کے فتوے کی بنیاد انہوں نے صرف اس بات پر رکھی ہے کہ لغت و کلام عرب میں ان الفظوں کے یہ معنی نہیں ہو سکتے، مگر وہ اس بات کو بھول گئے ہیں کہ جو لغات عرب بطور نقل ہم تک پہنچے ہیں وہ خود ظنی ہیں اور فتراء و سیبو یہ وغیرہ کی نقل سے پہنچے ہیں جس کی بحث مستوعب قاضی ابوالولید سے ہم نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہے پس ایسے امور ظنی پر تکفیر ایسے شخص کی جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتا ہے، کیونکر کی جا سکتی ہے۔ بلا شبہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا قول غلط ہے۔ جو تاویل وہ کرتا ہے اس کے مساعد لغت عرب میں پایا نہیں گیا، مگر تکفیر کا حکم کیونکر ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ تکفیر کرنے میں چند باتوں کو دیکھنا چاہیے۔ اول یہ کہ جس نص شرعی کے ظاہری معنی چھوڑے گئے ہیں اس میں تاویل ہو سکتی ہے یا نہیں (کسی کے نزدیک؟ امام صاحب کے یا تاویل کرنے والے کے؟) اور اگر تاویل ہو سکتی ہے تو وہ تاویل قریب ہے یا بعید۔ اس بات کا جاننا کہ کس میں تاویل ہو سکتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکتی، آسان نہیں ہے۔ اس میں بجز اس کے جو لغت عرب اور اصول لغت کا

ماہر ہو اور عرب کے استعارات اور مجازات کے استعمال کو اور مثالوں کے طریقوں کو جانتا ہو اور کسی کو نہ پڑھنا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ جو نص چھوڑی گئی ہے وہ تواتر سے ثابت تھی یا احاد سے یا اجماع مجرد سے اور اگر تواتر سے ثابت تھی تو شروط تواتر اس میں تھیں یا نہیں اور تواتر وہ ہے جس میں شک کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کہ انبیاء کا ہونا اور مشہور شہروں کا ہونا۔

مگر تواتر کے جو معنی بیان کئے جاتے ہیں اور جو مثالیں دی جاتی ہیں ان میں کسی قدر تسامح ہوتا ہے، امام صاحب نے بھی اس تسامح کو رفع نہیں کیا۔ تواتر دو قسم پر منقسم ہو سکتا ہے ، ایک تواتر عام اور ایک تواتر خاص۔ تواتر عام وہ ہے کہ اس کا متواتر ہونا کسی فرقہ یا قوم یا مذہب پر منحصر نہ ہو، جیسے وجود بلاد مشہورہ کا یا کسی شخص کا بہ حیثیت اس کے ہونے کے اور تواتر خاص وہ ہے جس کسی فرقہ خاص سے متعلق ہو جیسے کسی شخص کا نبی ہونا یا قرآن کا قرآن ہونا۔ پس جو لوگ کہ تواتر سے استدلال کرتے ہیں وہ یہ نہیں کر سکتے کہ اپنے فرقے کے تواتر کو تواتر تسلیم کریں اور دوسرے فرقے میں جو بات تواتر سے ثابت ہوئی ہے اس سے انکار کریں۔ پس تواتر خاص فرقہ خاص کے لیے دلیل ہو سکتی ہے۔ نہ عام کے لیے۔

پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ اجماع کو جاننا سب سے زیادہ مشکل ہے، کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ اہل حل وعقد (جن کے معنی امام صاحب نے کچھ نہیں بتائے) ایک جگہ جمع ہو کر ایک بات پر صریح الفاظ سے اتفاق کریں اور پھر اسی پر قائم رہیں اور تمام اقطار ارض سے اسی پر الفاظ صریح میں فتویٰ ہو جاویں اس درجے تک کہ اس کے بعد اس سے اختلاف ممتنع ہو جاوے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں کے بعد اس سے اختلاف کرے تو اس کی تکفیر کی جاوے یا نہیں، اگرچہ ایسے اجماع کا ثبوت جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے نہایت مشکل قریب ناممکن کے ہے، لیکن اس درجے کا اجماع بھی جبکہ اجماع

اول کے بعد اجماع ثانی بر خلاف اس کے ناجائز نہیں ہوسکتا تو درحقیقت اجماع فی نفسہ کوئی حجت نہیں ہے اور نہ اسے کوئی مسئلہ شرعی قائم یا پیدا ہوسکتا ہے۔

اجماع مجموعہ آراء کا نام ہے اور جبکہ اس کی افراد میں غلطی ہونے کا احتمال ہے تو اس کا مجموعہ احتمال غلطی سے خالی نہیں ہوسکتا اور جبکہ اجماع اول کے برخلاف اجماع ثانی ہوسکتا ہے تو اول اختلاف کرنا جائز ہوجاتا ہے اور اجماع کا حجت ہونا قائم نہیں رہ سکتا، فافھم۔

تیسری بات امام صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اس تاویل کرنے والے کی نسبت دیکھنا چاہیے کہ اس کے نزدیک بھی اس امر میں تواتر ہے یا اس کو تواتر کا ہونا معلوم ہوہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اجماع کی مخالفت کرنے والا جاہل اور خاطی ہے، نہ تکذیب کرنے والا، پس اس کی تکفیر نہیں ہوسکتی۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اس برہان پر غور کی جاوے جس کے سبب سے وہ ظاہری معنوں کی تاویل کرنی چاہتا ہے۔ اگر برہان قاطع ہو (اس کا فیصلہ کون کرے؟) تو تاویل کی اجازت دی جاوے، اگرچہ تاویل بعید بھی کیوں نہ ہو اور اگر قاطع نہ ہو تو بجز تاویل قریب کے اجازت نہ دی جاوے۔

پانچویں یہ بات ہے کہ اس کی بات پر غور کی جاوے۔ اگر وہ ایسی بات کہتا ہو کہ جس سے ضرر اعظم دین میں نہ ہوتا ہو، بلکہ محض لغو وصریح البطلان ہو تو بھی تکفیر نہ کی جاوے۔

یہ تمام امور جو امام صاحب نے بیان کیے ہیں بودی بودی باتوں پر مبنی ہیں۔ تکفیر کرنی یا نہ کرنی اس لائق نہیں ہے جس کی بنیاد ایسی باتوں پر مبنی ہو، بلکہ اس کی بنیاد نہایت صریح اور مستحکم امور پر ہونی لازم ہے اور وہ امر یا بالتصریح اقرار وحدانیت وتصدیق رسالت ہے یا انکار۔

اس کے بعد امام صاحب نے لکھا ہے کہ متکلمین کا یہ کہنا کہ جو لوگ عقائد شرعیہ کو مع

دلائل کے نہیں جانتے وہ کافر ہیں، ان کا یہ کہنا محض غلط ہے، بلکہ جو لوگ اس قسم کی دلیلوں اور بحثوں کو نہیں جانتے ان کا ایمان اور یقین زیادہ مستحکم ہوتا ہے۔ ہاں اس قدر صحیح ہے کہ دلائل مذاہب پر اس شخص کو جو ایمان پر مستحکم ہے اور اوروں کا شبہ مٹانا اور لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہتا ہے غور کرنا فرض کفایہ ہے اور خود مشکک کو شبہ مٹالینا فرض عین ہے، جبکہ بغیر دلیل کے اور کسی طرح اس کا شبہ دل سے نہ مٹ سکے۔

پھر وہ لکھتے ہیں کہ خدا کی رحمت بہت وسیع ہے اور تمام امت محمدیہ کو شامل ہوگی، بلکہ اکثر امم سابقہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ رحمت سے محروم نہ رہیں گی، گو کہ ایک لحظے یا ایک ساعت یا کسی قدر مدت کے لیے آگ میں ڈالی جاویں، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے اکثر روم کے عیسائی اور ترک جو ملک روم اور ترک کی انتہا پر رہتے ہیں اور ان تک آنحضرت ﷺ کی دعوت اسلام نہیں پہنچتی، وہ بھی انشائاللہ تعالیٰ رحمت خدا میں شامل ہوں گے۔ وہ لوگ تین قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جنہوں نے محمد صلعم کا نام تک نہیں سنا، وہ تو معذور ہیں۔ دوسرے وہ ہیں جنہوں نے آنحضرت ﷺ کا نام اور آنحضرت کی تعریف اور آنحضرت کے معجزات کا حال سنا ہے اور بلاد اسلام کے قریب رہتے ہیں اور مسلمانوں سے ملتے ہیں وہ کافر ہیں جو ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ تیسرے وہ لوگ ہیں جو ان درجوں کے بیچ میں ہیں۔ انہوں نے آنحضرت صلعم کا نام تو سنا ہے، مگر آنحضرت کے اوصاف نہیں سنے، بلکہ بچپن سے یہی سنا ہے کہ ایک جھوٹا مکار شخص جس کا نام ۔۔۔تھا (۱) پیدا ہوا تھا اور اس نے دعویٰ نبوت کیا تھا، جس طرح کہ ہمارے بچے ابن مقنع کا نام سنتے ہیں کہ اس نے جھوٹا دعویٰ نبوت کا کیا تھا، تو یہ لوگ قسم اول میں (امام صاحب کے نزدیک) داخل ہیں (یعنی معذور ہیں)۔

اس کے بعد امام صاحب اس فرقے کا ذکر کرتے ہیں جو مخلد فی النار ہوگا اور کہتے

ہیں کہ اس امت سے تو وہی ایک فرقہ مخلد فی النار ہوگا جس نے تکذیب رسول کی ہے یا رسول اللہ کو بمصلحت جھوٹ بات کہنی جائز قرار دی ہے اور باقی لوگوں میں سے جو مختلف اقوام و مذاہب کے ہیں اس فرقے کو مخلد فی النار تجویز کیا ہے جس نے آنحضرت صلعم کا نبی مبعوث ہونا اور آپ کے اوصاف اور معجزات اور خارق عادات مثل معجزہ شق قمر اور سنگریزوں کے سبحان اللہ پڑھنے کے اور حضرت کی انگلیوں سے پانی بہہ نکلنے کے اور قرآن کے معجزے کے جس کی مانند اہل فصاحت کہنے سے عاجز ہوگئے بتواتر سنا ہے اور اس پر متوجہ نہیں ہوا تو وہ فرقہ کافر مخلد فی النار ہے، مگر فرماتے ہیں کہ اس میں اکثر اہل روم اور ترک جو بلاد اسلام سے نہایت دور رہتے ہیں۔ داخل نہیں ہیں اور جو شخص ان باتوں کو سن کر تحقیق و دریافت میں بخوبی متوجہ ہوا اور قبل تمام ہونے تحقیق کے مر گیا تو وہ بھی مغفور اور رحمت اللہ علیہ میں داخل ہے۔

(۱) امام صاحب نے تو صاف کذابا ملبسا کے بعد آنحضرت کا نام لکھ دیا ہے۔ مگر ہم نے ادبا نام نہیں لکھا۔ (سید احمد)

اس مقام پر امام صاحب نے نہایت ملاناپن برتا ہے اور عام ملانوں کی سی باتیں کی ہیں۔ جن کو دوزخی بنایا ہے ان میں بھی غلطی کی ہے اور جن کو بہشتی قرار دیا ہے ان میں بھی غلطی کی ہے۔ جن معجزات کا انہوں نے ذکر کیا ہے اول تو ان کا خود اہل اسلام میں بتواتر ثابت کیا ہوتا، پھر دوسرے مذہب والے کے نزدیک ان کے بتواتر ثابت ہونے کے طریقے کو بتایا ہوتا۔ پھر معجزہ فصاحت قرآن مجید کو ان اقوام پر جن کی اصلی زبان عربی نہیں ہے۔ حجت ہونا ثابت کیا ہوتا تب شاید ایک حصہ ان کی دلیل کا صحیح ہو سکتا تھا۔ اہل روم و ترک کے فرقہ اول و سوم کو جو دلیل سے بہشت میں داخل کیا ہے اس کی کوئی وجہ ثبوت دی ہوتی۔ تا کہ معلوم ہوتا کہ کس کنجی سے ان کے لیے بہشت کے دروازے کا قفل کھولا ہے۔ ہم

ان کی اس تمام تقریر کو بودا اور محض نکما سمجھتے ہیں۔

ہمارے نزدیک خدا نے تمام جن وانس کو، یعنی تمام انسانوں کو وحشی ہوں یا شہری، جاہل ہوں یا عالم، مہذب ہوں یا نا مہذب لا الہ الا اللہ پر ایمان لانے کو مکلّف کیا ہے اور خلود فی النار صرف شرک حقیقی پر منحصر کیا ہے اور اس کا سبب یعنی وجہ مکلّف ہونے کی ہر ایک انسان میں از روئے فطرت کے ودیعت کی ہے جس کو ہم عقل سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے پرانے مقنن نے شجرۃ العلم سے اس کو تعبیر کیا ہے، مگر یہ ودیعت ہر ایک کو مساوی ودیعت نہیں ہوئی اور اسی لیے ہر ایک کیف لیے مکلّف ہونے کے درجات بھی مختلف ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جس کے پاس یہ ودیعت اس قدر قلیل ہے یا قلیل ہو جاتی ہے جو مکلّف ہونے سے بری اور مرفوع القلم ہونے میں داخل ہو جاتے ہیں اور ان کے سوا وہ ہیں جو بمقدر اس ودیعت کے مکلّف ہونے کے درجات میں داخل رہتے ہیں۔

تمام انسانوں کے حالات پر غور کرنے سے جواب تک معلوم ہوئے ہیں ایسا ثابت ہوتا ہے کہ ان سب میں خدا نے ایک قوت رکھی ہے جو اپنی فطرت سے اور ان چیزوں کے اثر سے جو ان کے گرد وپیش ہیں اور ان واقعات سے جو ان پر گذرتے ہیں ایک قوی اور سب سے برتر وجود کے وجود کا خیال ان کے دل میں پیدا ہوتا ہے اور اپنی بھلائی و برائی اس کے ہاتھ میں سمجھتے ہیں۔

اس لامعلوم وجود کے قرار دینے میں بھی درجات انسانوں کے از روئے فطرت کے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک گروہ ایسا ہوتا ہے کہ اس لامعلوم وجود کے خیال کے سوا کچھ ان کی سمجھ میں نہیں آتا اور اس لیے وہ کسی اپنے سے اعلیٰ شخص کی بغیر اپنے اجتہاد و سمجھ کے متابعت کرتے ہیں۔ اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہیں۔ کیونکہ ان کی سمجھ اس لامعلوم وجود کے اپنی فہم وفراست اور اجتہاد سے قرار دینے یا مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں میں تمیز کرنے سے

فطرتاً معذور ہے اور آئندہ کی نسلیں جن کی خلقت فطرتاً اسی حد کی ہے اسی طریقے میں اپنی زندگی بسر کرتی جاتی ہیں جس میں انہوں نے اپنی پیش بینوں کو پایا تھا۔ میں کچھ شک نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالیٰ ان کے حال پر ضرور شامل ہوگی اور جس قدر کہ فطرت نے ان کو دیا ہے اس سے زیادہ کا محصول ان سے طلب نہ کیا جاوے گا۔

ایک گروہ ایسا ہے جو خود اپنی فہم و فراست و اجتہاد سے اس لا معلوم وجود پر پے نہیں لے جا سکتا ہیں اور مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں کو جو اس لا معلوم وجود کی نسبت ہوں، تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ قوت اکثر خارجی اسباب سے جیسے کسے فرقے میں پیدا ہونے اور انہی میں پرورش پانے اور بچپن سے انہی خیالات کے سچ سمجھنے یا باہمی معاشرت کے اثر یا اشخاص خاص کے اعتقاد علو سے دی جاتی ہے۔ مگر معدوم نہیں ہوتی۔ یہ فرقہ بلاشبہ ایسا ہے کہ اگر ان میں کوئی ایسا شخص جو اس لا معلوم وجود کو بتا دے پیدا نہ ہوا ہو اور نہ کسی نے ان کو اس لا معلوم ہستی کو بتایا ہو تو میں کچھ شبہ نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالیٰ ان کے حال پر بھی شامل ہوگی۔

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ ایسے لوگوں میں کوئی شخص اس لا معلوم وجود کا بتا نے والا پیدا نہ ہوا ہو یا کسی نے نہ بتایا ہو۔ اگر خدا نے ان کو ایمان باللہ پر مکلّف کیا ہے اور فطرت ایسی دی ہے کہ بغیر کسی کے سمجھائے وہ اس پر ایمان نہیں لا سکتے تو ضرور ہے کہ ان میں کوئی اس بات کا سمجھانے والا بھی ہوا ہو اور مناسب اوقات میں اس سمجھانے والے کی تعلیم کو یاد دلانے والے بھی ہوتے رہے ہوں۔ اس کا ثبوت مذہبی و تاریخی تحقیقات سے پایا جاتا ہے۔ خدا نے فرمایا ہے کہ ''لکل قوم ھاد'' اور تاریخی تحقیقات سے ثابت ہے کہ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی رفارمر یا پیغمبر گذرا ہے جس کی تعلیم کی بنیاد وحدانیت ذات باری پر قائم ہوئی ہے۔ گو کہ بعد کو لوگوں نے اس ذات واحد کے ماسوا ا کی پرستش اختیار کی ہو اور کسی دوسری

شیئ میں الوہیت کا یقین کیا ہو جو شرک حقیقی کے لوازم ذاتی میں سے ہے، تو ایسے فرقے کو میں خدا کی رحمت میں، باوجودیکہ اس کے بے انتہا وسیع ہونے کا مجھے یقین ہے، داخل نہیں کر سکتا۔

ان ہی لوگوں میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کی قوت مدرکہ بچپن سے اور ابتدائے عمر سے ایسی تعلیم وتربیت کے بوجھ میں دب گئی ہے یا معاشرت کی بندشوں میں بندھ گئی ہے جو ایمان باللہ اور اس کی توحید فی الذات وفی الصفات وفی العبادت کے منافی ہیہ اور اس کے سبب سے ان کے دل میں اس لامعلوم وجود کے بتانے والے کی یا اس کے یاددلانے والے کی بات نہیں سماتی یا سماتی ہے پر مانی نہیں جاتی یا لاعلمی وناسمجھی کے سہارے اس کے سمجھنے کی اور جو سمجھے ہیں اس کے بوجھنے کی اور جو کرتے ہیں اس کے کئے جانے کی معذرت کی جاتی ہے۔ بلاشبہ وہ قوت ان اسباب سے ضعیف ہوگئی ہے پر معدوم نہیں ہوئی اور ان میں فطرت نے ایک ایسی قوت دی ہے جو اس بوجھ کو اٹھا سکتی ہے اور ان بندشوں کو توڑ سکتی ہے اور اس قوت مدرکہ کو اس لامعلوم وجود بتانے والے یا اس کی یاددلانے والے کی بات کے سمجھنے کے لائق کر سکتی ہے۔ پس اس فرقے کو بھی خدا کی رحمت میں باوجود اس کے بے انتہا وسیع ہونے کی جگہ نہیں دے سکتا۔ شاید خدا کی رحمت اس سے بھی وسیع ہو اور ان کو جگہ نہ دینا صرف میری ہی کم ظرفی ہو۔

ایک گروہ، گو اس کی تعداد کتنی ہی قلیل ہو، ایسا ہوتا ہے کہ خود اپنے فہم وفراست اور اجتہاد سے اس لامعلوم وجود پر پے لے جا سکتا ہے اور کوئی منزل مقصود تک پہنچتا ہے، کوئی رستے میں رہ جاتا ہے اور کوئی رستہ بھول جاتا ہے، مگر ان پچھلے دونوں فرقوں میں وہ امر جس سے وہ اس اول فرقے والے کی بات کو سمجھ سکیں اور اپنے خیالات سے اس کا مقابلہ کریں ضرور موجود ہوتی ہے۔ پس ایسا نہ کرنے سے وہ خود اپنے تئیں خدا کی رحمت سے دور رکھنا اور

اس کی وسعت کو تنگ کرنا چاہتے ہیں، مگر پہلا فرقہ منجھدار خدا کی رحمت میں غریق ہونے والا ہے۔اسی فرقے کے اعلیٰ درجے کے لوگ وہ ہیں جن کو فہم وفراست واجتہاد کے سوا ایک اور چیز عنایت ہوتی ہے جس کو جبرئیل امین یا ملکہ نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ وہی لوگ ہیں جو دنیا میں انبیاء ہوئے ہیں، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ان کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ کسبی ہے اور انباء کو وھبی۔بغیر اس فن کے حاصل کئے اس فن میں کامل ہوئے ہیں، خود ان کے دل میں وہ بات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ وحی والہام قرار دیتے ہین، کیونکہ بن جانئے جانی جاتی ہے اور بن بلائے آتی ہے۔ یہ ایک فطرتی مناسبت ہے جو ہر ایک کام کے ساتھ انسانوں کو ہوسکتی ہے جعفر زٹلی کو زٹل کے ساتھ، ایک شاعر کو شعر کیساتھ، ایک نیچری کو نیچر کے ساتھ، مگر جس انسان کو یہ فطرتی مناسبت روحانی تربیت کے ساتھ ہوتی ہے اس کو پیغمبر کہتے ہیں اور اوروں کو زٹلی اور شاعر اور نیچری۔غرضیکہ نبوت ایک فطری قوت ہے جو انبیاء کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔جس کی تصدیق اس قول سے ہوتی ہے کہ

"**انا نبی و ادم بین الماء و الطین**".

ہمارے کلام کے اور امام صاحب کے کلام کے مقصد میں بجز طرز بیان کے اور ایک آدھ بات کے چنداں فرق نہیں ہے۔صرف ما بہ الافتراق یہ ہے کہ وہ مشرکین کو بھی جن کو نبی آخر الزمان ﷺ کی خبر نہیں پہنچی یا بصحت نہیں پہنچی رحمت میں شامل کرتے ہیں اور جن کو پہنچی اور انہوں نے تصدیق نہیں کی ان کو مخلد فی النار بتاتے ہیں۔

مگر ہم شرک سے کسی کی مغفرت خواہ اس کو نبی آخر الزمان ﷺ کی خبر پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو قرار نہیں دیتے اور موحد غیر مصدق رسالت کو مخلد فی النار نہیں کہتے۔

اس قسم کی تقریر پر جو ہم نے کی، امام صاحب نے ایک اعتراض کیا ہے کہ کفر وایمان

کی نسبت ایسی گفتگو کرنا گویا یہ کہنا ہے کہ ماخذ تکفیر عقل ہے نہ شرح اور جاہل باللہ کافر ہے او رعارف باللہ مومن، مگر خون کا مباح ہونا اور خلود فی النار حکم شرعی ہے اور قبل شرع اس کے حکم شرعی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر یہ مطلب ہو کہ شارع کے کلام سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ صرف جاہل باللہ کافر ہے تو صرف اسی امر میں کفر کا حصر کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جاہل بالرسول اور بالیوم الاخرۃ بھی کافر ہے اور جاہل باللہ سے اگر صرف اس کے وجود وحدانیت کا انکار قرار دیا جاوے اور صفات کو علیحدہ کر دیا جاوے تو بھی غلط ہے اور اگر صفات میں بھی خطا کرنے والے کو جاہل باللہ و کافر کہا جاوے تو صفت بقا وصفت قدم اور کلام کو وصف زائد علی العلم اور سمع و بصر اور جواز رویت وغیرہ صفات کے نہ ماننے والے کو بھی کافر کہا جاوے گا۔

مگر اس مقام پر بھی امام صاحب نے اسی طرح پر جیسے کوئی کھسیانا شخص لاجواب ہو کر خلط بحث کر دیتا ہے۔ یہ بات کہ کفر حکم شرعی ہے یا عقلی نہایت لغو اعتراض ہے۔ یہ ایک جدا بحث ہے کہ شرع مظہر حقائق اشیا ہے یا موجد حقائق اشیاء اور اس امر کو کفر و ایمان سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ قائل کا قول نہایت صاف ہے اور یہ کہنا ہے کہ تمام انبیاء نے مدار ایمان یا مدار نجات خدا کے ماننے اور اس کے ساتھ شریک نہ کرنے اور منحصر کیا ہے۔ پس جو شخص اس پر ایمان رکھتا ہے وہ مومن ہے۔ رسول کا انکار کفر شرعی ہے۔ کفر مطلق نہیں۔ اس کے شریک نہ کرنے کا کا بھی سیدھا مطلب یہ ہے کہ اس کی مانند کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، نہ ذات میں، نہ صفت میں، نہ استحقاق عبادت میں اور اس اعتقاد سے یہ بحثیں کہ وہ ذات وصفات کیسی ہیں اور صفت بقا وقدم وغیرہ عین ذات ہیں یا ذات میں قائم ہیں اور اس کی صفت کلام و سمع و بصر و رویت وغیرہ کی کیا حقیقت ہے کچھ متعلق نہیں ہیں۔ وہ ایک زائد و فضول مباحث ہیں۔ ان کا بیان یا ان کی تاویل کس طرح اور کسی معنی پر مع اس یقین کے کی جاوے نہ محل ایمان ہے اور نہ کوئی بیان اور کوئی تاویل باعث کفر۔ ان کے بیان و تاویل میں جو اختلاف واقع ہو

اس کا نتیجہ صرف یہی ہے کہ باہم علماء ایک دوسرے کی تکفیر کیا کریں، مگر خدا ان میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتا۔

وھذا اخر کلامی وعلی اللہ اعتما دی .

....

عالم مثال یا ملاء اعلیٰ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ا (دور سوم) بابت یکم شوال ۱۳۱۲ھ)

علماء اسلام اور خصوصا صوفیہ کرام کا خیال ہے کہ سوائے اس عالم کے جو موجود ہے اور جس کو عالم شہادت سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک عالم مثال بھی موجود ہے جس کا پرتو یہ عالم شہادت ہے۔ اہل کشف اور صوفیہ کرام کا دارومدار بہت کچھ اس عالم پر ہے۔

یہ بات تو ملزوماً تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ جو کچھ عالم شہادت میں ہوا اور ہو رہا ہے اور ہوگا وہ سب علم الٰہی میں جس کی حقیقت و ماہیت کا جاننا عقل انسانی سے بالاتر ہے۔ موجود ہے مگر مثال جس کو علماء اسلام اور صوفیہ کرام نے تصور کیا ہے وہ اس سے علیحدہ معلوم ہوتا ہے۔

علاوہ اس کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکماء یونانی جو قبل زمانہ اسلام کے تھے مثل افلاطون وارسطو وغیرہ وہ بھی عالم مثال کے قائل تھے۔ پھر علماء اسلام اور صوفیہ کرام میں یہ مسئلہ کیونکر داخل ہوا۔ آیا قرآن یا حدیث نبوی علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام سے اس کا کچھ اثر پایا جاتا ہے یا کیا۔ غرضیکہ ہماری دانست میں اس مسئلہ کی تحقیق و تنقیح کرنی ہم مسلمانوں کو نہایت ضرور ہے کیونکہ بہت سے مسائل مذہبی تحقیق جبکہ علوم جدیدہ کے مقابل میں کی جاتی ہے تو اس

مسئلہ کے نا تحقیق ہونے سے ایک قسم کا اٹکلو ہو جاتا ہے۔

مگر اس مسئلے کی تحقیق نہایت غور طلب ہے اور جب تک یہ بات نہ معلوم ہو کہ حکماء یونانی اور علمائے اسلام اور صوفیہ کرام کے اس باب میں کیا اقوال ہیں اور کس بناء پر وہ اقوال ہیں اس وقت تک اس کی تنقیح نہیں ہوسکتی، اس لیے ہمارا ارادہ ہے کہ ان سب بزرگوں کے اقوال کو تلاش کرکر کے وقتاً فوقتاً تہذیب الاخلاق میں مشتہر کرتے رہیں اور اخیر کو جو کچھ تنقیح اس باب میں ہو اس کو بیان کریں۔

اگر کوئی دوست ہم کو اس امر کی تحقیق و تنقیح میں مدد دے گا تو ہم اس کے نہایت دل سے شکر گذار رہیں گے۔

اس وقت ارسطو کی کتاب ''اثولوجیا'' سے جو اس کی رائے ہم کو معلوم ہوئی ہے اس کو ذیل میں لکھتے ہیں۔

ارسطو کی رائے عالم مثال کی نسبت جس کو اس نے عالم عقلی یا
عالم اعلیٰ سے تعبیر کیا ہے

ارسطو اپنی کتاب ''اثولوجیا'' میں جس کا ترجمہ عربی میں عبدالمسیح بن عبداللہ ناعمہ حمصی نے کیا اور ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی نے احمد بن معتصم کے لیے اس کو درست کیا، لکھتا ہے:۔

عربی

(ترجمہ) ''ہم نے کہا ہے کہ یہ عالم حسی عالم عقلی کا نمونہ اور اس کی مثال ہے۔ پس اگر یہ عالم زندہ ہے تو وہ پہلا عالم بطریق اولیٰ زندہ ہوگا اور یہ عالم تام اور کامل ہے تو وہ عالم اتم اور اکمل ہوگا، اس لیے کہ زندگی، قوت، کمال اور دوام کا فیضان اس عالم سے اس دنیا میں جاری ہوتا ہے، پس اگر عالم اعلیٰ نہایت درجے کا کامل اور اتم ہے تو یہ بات محال نہیں

ہے کہ جتنی چیزیں یہاں ہیں وہاں بھی ہوں، مگر یہاں کی چیزوں سے زیادہ اشرف اور اعلیٰ ہوں جیسا کہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں۔ پس وہاں زندہ آسمان ہے اور اس سے زیادہ روشن اور کامل ہیں اور وہ جدا جدا نہیں ہیں جیسے کہ یہ ستارے ہیں، کیونکہ وہ جسمانی نہیں ہیں اور وہاں زمین بھی ہے مگر ویران اور بنجر نہیں ہے، بلکہ زندہ اور آباد ہے اور اس میں ہماری زمین کے حیوانات کی طبیعت رکھنے والے حیوان ہیں اور زندہ نباتات ہیں اور اس میں سمندر اور نہریں بھی جاری ہیں اور وہ چیزیں ہیں جو ہماری زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ ان میں پانی کے سب جانور ہیں اور وہاں ہوا بھی ہے اور اس میں ایسے ہی زندہ ہوائی جانور ہیں جیسے اس ہوا میں، اور وہاں کی سب چیزیں زندہ ہیں اور کیوں نہ زندہ ہوں۔ اس لیے کہ وہ سب ایسے عالم میں ہیں جو زندگی محض ہے، جہاں موت کا شائبہ نہیں ہے۔ وہاں کے حیوانوں کی طبیعت یہاں کے حیوانت کی طبائع کی مانند ہے، لیکن ان کی نسبت اعلیٰ و اشرف ہیں، کیونکہ وہ طبیعتیں عقلی ہیں۔ حیوانی نہیں ہیں۔ اگر کوئی شخص ہمارے اس قول کا انکار کرے کہ عالم اعلیٰ میں حیوان آسمان اور تمام وہ چیزیں جن کا ہم نے ذکر کیا کہاں سے آئیں تو ہم جواب دیں گے کہ عالم اعلیٰ ایک زندہ اور کامل دنیا ہے جس میں تمام چیزیں موجود ہیں، کیونکہ وہ عالم کامل مبدع اول کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسی لیے اس میں ہر نفس اور ہر عقل موجود ہے اور کسی طرح کی ضرورت اور احتیاج وہاں نہیں ہے، کیونکہ تمام اشیاء جو وہاں موجود ہیں زندگی اور کمال سے بھرپور ہیں، گویا کہ زندگی وہاں جوش مارتی اور فوارے کی طرح اچھلتی ہے اور ان تمام چیزوں کی زندگی ایک سرچشمے سے جاری ہوتی ہے، گویا کہ وہاں نہ فقط ایک طرح کی حرارت ہے نہ ایک قسم کی ہوا۔ بلکہ ہم قسم کی کیفیت اور ہر قسم کا ذائقہ ہے ایک ہی کیفیت میں اور ہم کہتے ہیں کہ اس کیفیت واحدہ میں مٹھاس کا ذائقہ اور شراب کا مزہ ہے اور تما خوشبودار چیزیں اور کل رنگ جو بصارت پر اپنا اثر ڈالتے ہیں اور تمام چیزیں جو چھوٹی جاسکتی ہیں اور

کل چیزیں جو سنی جاتی ہیں۔ یعنی کل آوازیں اور قسم قسم کے سر اور تمام چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں سب ایک بسیط کیفیت میں موجود ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، کیونکہ یہ کیفیت عقلی ہے، حیوانی نہیں ہے اور تمام مذکورہ کیفیتوں کو شامل ہے، ایک چیز بھی جدا نہیں ہے۔ نہ ایک کیفیت دوسری سے ملتی ہے نہ بگڑتی ہے۔ بلکہ سب کیفیتیں جدا جدا محفوظ ہیں۔''

نمید انم نمید انم نمید انم نمید انم

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبرا (دور سوم) بابت ماہ شوال ۱۳۱۲ھ)

کدام چیز نمیدانی. لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العیم الحکیم.

اس میں کچھ شک نہیں کہ خدا نے انسان کو عقل و معرفت عطا کی ہے، اگر یہ نہ دی ہوتی تو وہ مامور بھی ہوتا مگر وہ جو دی ہے نا محدود نہیں ہے۔ اس کے لیے حد ہے جس سے آگے وہ نہیں چل سکتی۔ مگر وہ بھی عقل ہی ہم کو بتاتی ہے۔ اگر وہ نہ ہوتی تو اس کی حد بھی معلوم نہ ہوتی۔

جو باتیں ہماری عقل کی حد سے باہر ہیں خدا بھی تو ان کو صاف صاف نہیں بتاتا، بلکہ مثالوں میں سمجھاتا ہے اور فرماتا ہے

ویضرب اللہ الا مثال للناس لعلھم یتذکرون

پھر کوئی شخص، گو کہ والراسخون فی العلم ہی کیوں نہ ہو اس حد سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ پھر جس طرح اس حد کا توڑنا فطری گناہ ہے۔ اسی طرح اس حد کے اندر اس کا کام میں نہ لانا

فطری گناہ ہے۔

عالم شہادت جس کو ہم دیکھتے ہیں اس کی بہت باتیں عقل کی حد سے باہر ہیں، کیونکہ اس میں ہم کتنی ہی عقل کو کام میں لاویں بجز موجود کے اور کچھ نہیں جان سکیں۔ مثلاً ہم نے ایک قسم کی ہوا کو پایا ہے اور اس کا نام آکسیجن رکھا ہے اور دوسری قسم کی ہوا کو پایا ہے جس کا نام ہائیڈروجن رکھا ہے۔ اول تو اس کا جاننا کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کیا ہے، ہماری حد عقل سے خارج ہے اور پھر جب وہ دونوں ملتی ہیں تو پانی بن جاتا ہے۔ یہ تو ہم نے جانا کہ ان کے ملنے سے پانی بن گیا، مگر اس بات کا جاننا کہ کیوں پانی بن گیا ہماری عقل کی حد سے باہر ہے۔ علماء علوم طبعیہ، یعنی نیچرل سائنس جاننے والے تو یہیں تک ٹھہر جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو موجود ہے اس کے سوا ہم اور کچھ نہیں پاتے، مگر علماء علم مذاہب اس سے آگے بڑھتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کا پیدا کرنے والا اور ان میں ایسی تاثیر رکھنے والا کہ جب وہ ملیں تو پانی ہو جاوے کوئی ہے اور جس کو وہ خدا کہتے ہیں۔

پھر ان میں دو قسم کے لوگ ہیں، ایک وہ جن کو ہم مذبذبین کہتے ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ممکن ہے، گو اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو، کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ملے اور پانی نہ بنے اور اسی کو وہ خدا کے قادر ہونے کی صفت قرار دیتے ہیں ایک دوسرے وہ ہیں جن کو ہم راسخین کہتے ہیں، ان کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا نے جو کیا ہے اس کو تبدیل نہیں کرتا "لن تجد لسنة الله تبدیلا"، مگر پہلی قسم کے لوگ ان کو نیچری کہتے ہیں۔

ماوراء اس عالم شہادت کے عالم غیب ہے۔ اس کے نہ ہونے پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ جب ہم کسی کو جسے ہم خدا کہتے ہیں موثر عالم شہادت میں پاتے ہیں تو عالم غیب کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے، مگر اس کی حقیقت کا جاننا ہماری عقل کی حد سے خارج ہے۔ خدا نے بھی عالم غیب کی بہت سی باتیں بتلائی ہیں۔ مگر تمثیلوں میں مگھم مگھم، کیونکہ

جب ہم اس کو جانتے ہی نہیں تو جو کچھ وہاں ہے یا ہوتا ہے اور ہوگا اس کو بعینہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں اور خدا کیونکر بتلا سکتا ہے۔

دنیا میں بھی انجان کو انجانی چیز بغیر تمثیل کے نہیں بتلائی جاتی۔ مشہور ہے کہ ایک شخص جو ہندوستان میں آم کھا گیا تھا اس نے ایک بدو کو اس کا بتلانا چاہا، ہر چند کوشش کی نہ وہ سمجھا نہ یہ سمجھا سکا۔ آخر اس نے اپنے ٹھوڑی پر جس پر چھوٹے چھوٹے بال تھے شہد ملا اور اس کو کہا کہ اس کو چوسو، آم ایسا ہوتا ہے۔ بدو نے کہا واہ واہ کیا اچھا ہوتا ہے، مگر کجا آم کا رس اور کجا شہد، کجا آم کا ریشہ اور کجا اس کی ریش، کجا آم کی گٹھلی اور کجا اس کی ٹھوڑی۔

حکماء یونانی اور ہمارے مذہب کے علماء اور حضرات صوفیہ سب کے سب عالم غیب کے قائل ہیں اور اسکے مختلف نام رکھے ہیں، ملاء اعلیٰ، عالم ملکوت، عالم عقل، عالم مثال، عالم ارواح، عالم ربوبیت، عالم امر، عالم قدس، عالم جبروت، عالم احدیث، بہر حال اس کے کوئی نام رکھے ہوں سب اس عالم کو غیر مادی مانتے ہیں، چنانچہ کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ہے:

و عالم الغيب عند المتصوفة مطلق علىٰ عالم وجد بلا مدة و بلا مادة مثل العقول والنفوس كما ان الخلق يطلق علىٰ عالم وجد بمادة كالافلاک والعناصر والمواليد الثلاثة ويسمى ايضاً بعالم الخلق و عالم الملک وعالم الشهادة (کشاف اصطلاحات الفنون ورق ۱۵ ۴ صفحه دوم).

(ترجمہ) عالم غیب صوفیوں کے نزدیک غیر مادی عالم پر بولا جاتا ہے جیسے عقول و نفوس، جس طرح لفظ خلق اس عالم پر بولا جاتا ہے جو مادی ہے جیسے آسمان، عناصر، نباتات،

حیوانات جمادات، اس عالم کو عالم خلق، عالم ملک، عالم شہادت بھی کہتے ہیں۔''

مگر علمائے اسلام وصوفیہ کرام عالم غیب کے ایسے حالات اور واقعات تفصیلی بیان کرتے ہیں جن کو پڑھ کر تعجب ہوتا ہے اور نہیں معلوم ہوتا کہ کہاں سے یہ حالات معلوم ہوئے۔لوگ کہتے ہیں کہ مکاشفہ سے یہ سب حالات کھلتے ہیں۔ہم کو تو مکاشفہ نہیں ہے کہ یہ حالات کھلیں، خدا ہم کو بھی مکاشفہ مرحمت کرے، تاکہ ہم کو بھی یہ حالات معلوم ہوں۔ اب تک تو ہم یہی جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ کہتے یا سمجھتے یا جانتے یا دیکھتے ہیں وہ انہی کے خیالات ہے جن کو خود ان کے متخیلہ نے پیدا کیا ہے۔

ھل شاء اللہ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۴، ۵، ۶ (دور سوم)

بابت یکم محرم الحرام، یکم صفر و یکم ربیع الاول ۱۳۱۳ھ)

ھل شاء اللہ عزو جل کون الکفر والفسق اولم یشاء ذالک ولا اراد کونہ

یعنی خدا نے چاہا کہ کفر و فسق ہو یا اس کا ہونا نہیں چاہا ہے اور نہ اس کے ہونے کا ارادہ کیا ہے؟

یہ سوال علامہ ابن حزم کا ہے جن کا نام علی اور کنیت ابو محمد ہے اور وہ بیٹے ہیں احمد بن سعید بن حزم کے۔ بہت بڑے مسلم الثبوت عالم ہیں اور اصحاب ظواہر کے امام ہیں۔ وہ پیدا ہوئے تھے رمضان ۳۸۴ھ میں اور فوت ہوئے یکم شعبان ۴۵۶ھ میں۔ بہتر (۷۲) برس کی عمر ہوئی۔ انہی کی تصنیف سے ایک نایاب اور مشہور کتاب ہے جس کا نام ہے "**کتاب الفصل فی الملل والاراء والنحل**" اور اسی کتاب میں یہ سوال بھی ہے۔

اصحاب ظواہر کا یہ مذہب ہے کہ خدا نے چاہا ہے کہ کافر کفر کرے اور فاسق فسق کرے مگر وہ ان کاموں میں سے کسی پر راضی نہیں ہے۔ پس اسکے کرنے والے پر غصہ ہوتا ہے اور

غضب کرتا ہے اسی کام پر جس کو خود اس نے چاہا تھا کہ کافر اور فاسق کریں اور جو کچھ اس نے کیا وہ عین حکمت، عین عدل اور حق ہے اور یہ بات کہ جس کام کو خود خدا نے چاہا کہ کافر اور فاسق کرے، اس کے کرنے پر کیوں خفا ہوتا ہے، اس سے نہیں پوچھی جاسکتی، کیونکہ خدا نے فرمایا ہے،

لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون

(جو کچھ خدا کرتا ہے اس سے نہیں پوچھا جاتا ہے اور بندے اپنے کاموں سے پوچھے جائیں گے انبیاء ۲۴)۔

اور معتزلیوں کا یہ مذہب ہے کہ خدا نے نہیں چاہا کہ کافر کفر کرے۔ اور فاسق فسق کرے کیونکہ خدا نے فرمایا ہے کہ لا یرضیٰ العبادہ الکفر، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے کفر پر راضیح نہیں ہے اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

" واتبعو ا ما اسخط اللہ و کرھوا رضوانہ فاحبط اعمالھم "

(یعنی انھوں نے رغبت کی اس کی جس پر غصہ ہوا اللہ اور انہوں نے ناپسند کیا اللہ کی رضامندی کو، پھر ملیا میٹ کر دئے اللہ ان کے اعمال) اور چونکہ وہ کافروں کے کفر اور فاسقوں کے گناہ کرنے پر راضی نہیں ہے، اس لیے کافر کو سزا اور مومن کو جزا دینا عین عدل ہے۔

اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق تمام افعال فیک و بد کا خدا ہے، جیسا کہ ان کے عقیدے میں داخل ہے والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ، مگر اس فعل کا ارادہ کرنے والا بندہ ہے (۱)۔ پس بندہ کے ارادہ پر خدا اس فعل کو پیدا کر دیتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا

کہ خدا نے اس فعل کا بندے سے صادر ہونا چاہا تھا اور اسکے صادر ہونے پر راضی تھا۔

(۱) مگر اس پر یہ سوال باقی رہتا ہے کہ خدا نے یہ بات بھی چاہی تھی کہ بندہ اس فعل کے کرنے کا ارادہ کرے یا نہیں چاہی تھی۔ اگر چاہی تھی تو یہی عین مذہب اہل ظواہر کا ہے اور اگر نہیں چاہی تھی تو یہی عین مذہب معتزلہ کا ہے۔

بلکہ خدا انہی کاموں کو پسند کرتا ہے جو اس کی مرضی کے مطابق ہوں۔

ہم چاہتے ہیں ہیں کہ اس باب میں جو بات ہمارے نزدیک صحیح اور درست ہے اس کو بیان کریں، مگر اس کے بیان کرنے سے پہلے اصحاب ظواہر کی ان دلیلوں کو بیان کرنا مناسب ہے جن پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔

اصحاب ظواہر، خصوصا ابن حزم اپنے مذہب کی تائید میں منجملہ بہت سی دلیلوں کے یہ کہتے ہیں کہ اگر سب دلیلوں کو چھوڑ دیا جاوے تو بھی یہ بات کافی ہے کہ امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ جو اللہ نے چاہا وہ ہوا اور جو اللہ نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا اور یہ اعتقاد علی العموم اس بات کو چاہتا ہے کہ جو عالم میں تھا یا ہوگا یا کوئی چیز جو گزری اس کو اللہ نے چاہا تھا اور جو چیز نہ تھی یا نہ ہوگی اس کو اللہ نے نہیں چاہا اور اس بات کو اللہ تعالیٰ نے ایسے کھلے طور سے فرمایا ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

(۱) چنانچہ اس نے کہا ہے

لمن شاء منکم ان یستقیم وما تشاؤن الا ان یشاء اب العالمین

"

پس اللہ تعالیٰ نے کھلم کھلا فرمایا ہے کہ قرآن نصیحت ہے اس شخص کے لیے جو تم میں سے سیدھی راہ پر رہنا چاہے اور تم کچھ نہیں چاہتے مگر یہ کہ چاہے اللہ پروردگار عالموں

کا۔

(۲)اور ایک جگہ فرمایا ہے ''یضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء'' یعنی خدا گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے۔

(۳)اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

''قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء والذين لا يومنون فى آذانهم و قرو هو عليهم عمى''

یعنی کہہ دے اے پیغمبر! کہ قرآن ان لوگوں کے لیے جو کہ ایمان لائے ہیں ہدایت اور شفا ہے اور جو لوگ نہیں ایمان لائے ان کے کانوں میں ٹھیٹیاں ہیں اور قرآن ان کے لیے اندھا پن ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب خدا نے قرآن کو اتارا تب اس نے چاہا کہ مومنوں کے واسطے ہدایت ہو اور کافروں کے لیے گمراہی۔

(۴)اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

'' ولو شا ء ربک لامن فی الارض کلھم جمیعا ''

یعنی اگر تیرا پروردگار چاہتا ہے کہ کل لوگ جب ایمان نہیں لائے تو خدا نے ان کا جو کافر ہے ایمان لانا نہیں چاہا۔

(۵)ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے،

''وما کان لنفس ان تومن الا باذن الله ''

یعنی نہیں ممکن ہے کہ کوئی شخص بدون حکم خدا کے ایمان لاوے۔ اس سے ظاہر ہے کہ

خدا نے جس شخص کو ایمان لانے کی اجازت نہیں دی وہ ایمان نہیں لایا، یعنی خدا نے چاہا کہ وہ کافر ہے۔

(٦) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا

" و نذرهم فی طغیانهم یعمهون "

یعنی ہم انکو چھوڑ دیں گے ان کی گمراہی میں بھٹکتے ہوئے۔ پھر فرمایا

" ماکانو الیومنوا لا ان یشاء الله "

یعنی وہ ایمان نہیں لائیں گے، مگر یہ کہ خدا چاہے۔

پس یہ بات یقناً صحیح ہے کہ کوئی شخص ایمان نہیں لاتا مگر وہ جس کو خدا چاہے اور کوئی شخص کافر نہیں ہوتا، مگر وہ جس کو خدا چاہے۔

(٧) اور ایک جگہ فرمایا ہے،

" وجعلنا علیٰ قلو بهم اکنة ان بفقهو ه وفی آذانهم و قرا "

یعنی ہم نے ان کے دلوں پر پردے ڈال دیئے ہیں اس سے کہ وہ قرآن کو سمجھیں اور ان کے کانوں میں بہرا پن کر دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے خود چاہا کہ کافر قرآن کو نہ سمجھیں اور ان کے دلوں پر پردے رہیں، تا کہ وہ کافر ہی رہیں۔

(٨) اور ایک جگہ فرمایا ہے

" ولا شاء الله لجعکم امة واحدة و لکن یضل من یشاء ویهدی من یشا ء "

یعنی اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ بنا دیتا، لیکن وہ گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خود اللہ نے گمراہ کرنا چاہا ہے۔

(۹) اور ایک جگہ فرمایا ہے

"وما یکون لنا ان نعود فیھا الا ان یشاء اللہ ربنا"

یعنی ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہم پھر پڑیں بت پرستی میں، مگر یہ کہ چاہے پروردگار ہمارا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان کو خدا نے کفر سے بچایا جو ایمان لے آئے تھے اور جو کافر رہے تھے ان کو کفر سے نہیں بچایا۔ اگر خدا چاہتا تو وہ بھی جو ایمان لے آئے تھے دوبارہ کافر ہو جائے۔

(۱۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

"فی قلوبھم مرض فزادھم اللہ مرضا"

یعنی ان کے دلوں میں بیماری ہے۔ پس زیادہ کیا اللہ نے ان کی بیماری کو۔ پس جبکہ خدا نے بیماری کو ان کے دلوں میں زیادہ کیا تو کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اس نے نہیں چاہا اور نہیں ارادہ کیا بیماری کے زیادہ کرنے کا ان کے دلوں میں اور بیماری شک اور کفر کی ہے۔

(۱۱) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

"ولو شاء اللہ ما اقتتلو ولکن اللہ تفعل ما یرید"

یعنی اگر خدا چاہتا تو خدا کی نشانیاں نازل ہونے کے بعد وہ آپس میں نہ لڑتے، لیکن

اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر خدا چاہتا تو وہ لوگ نہ لڑتے۔پس یہ بات ضرور واجب ہوئی ہے کہ اللہ نے چاہا اور ارادہ کیا کہ وہ باہم جو گمراہی ہے۔

(۱۲) اور ایک جگہ فرمایا ہے''ومن یرد اللہ فتنتہ فلن تملک لہ من اللہ شیئا''یعنی خدا جس شخص کو فتنے میں ڈالنے کا ارادہ کرتا ہے تو ہرگز اس کو خدا سے نہیں بچا سکتا۔اس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ خدا نے چاہا فتنے میں پڑنا فتنے میں پڑنے والوں کا اور کفر انکا اور وہ ایسے ہیں کہ رسول خدا کو بھی ان کے حق میں خدا سے کسی بات چاہنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۱۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا''لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم''یعنی خدا نے نہ چاہا کہ انکے دلوں کو پاک کرے۔اس سے ظاہر ہے کہ جس کا دل خدا نے پاک کرنا نہ چاہا اسکے دل کو بگاڑنا چاہا۔

(۱۴) اور ایک جگہ فرمایا ہے،''ولا شاء اللہ لجعلھم علی الھدیٰ''یعنی اگر اللہ چاہتا تو ان کو کرتا سیدھے رستے پر اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ نے ان کا سیدھے رستے پر ہونا نہیں چاہا اور کفر میں رہنا چاہا۔

(۱۵) اور ایک جگہ فرمایا

''ولو شئنا لا تینا کل نفس ھداھا ولکن حق القول منی لا ملئن جھنم من الجنۃ والناس اجمعین''

یعنی اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو سیدھی راہ پر چلاتے،لیکن ہمارا قول پورا ہوا کہ ہم دوزخ کو جنوں اور آدمیوں سے بھریں گے سب سے،اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے کافروں کی ہدایت نہیں چاہی۔

(۱۶) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

''من يشاالله يضلله ومن يشا يجعله علىٰ صراط مستقيم ''

یعنی خدا جس شخص کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس شخص کو چاہتا ہے سیدھے رستے پر چلاتا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے جن کو گمراہ کیا ان کو خود اپنے ارادے اور خواہش سے گمراہ کیا۔

(۱۷) اور ایک جگہ حضرت ابراہیمؑ کی زبان سے فرمایا کہ

''لئن لم يهدني ربي لا كونن من القوم الضالين''

یعنی اگر میرا رب مجھ کو ہدایت نہ کرتا تو بے شک میں ہوتا گمراہ قوم میں سے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو گمراہ رہے ان کو خدا نے چاہا کہ گمراہ رہیں۔

(۱۸) ایک اور جگہ خدا نے فرمایا ''ولوشاء اللہ ما اشرکوا'' یعنی اگر خدا چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے، اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے چاہا کہ وہ شرک کریں۔

(۱۹) ایک اور جگہ خدا نے فرمایا ہے

''يوحي بعضهم الىٰ بعض زخرف القول غرورا. ولو شاء ربک ما فعلوه''

یعنی ان میں سے بعض بعض کے دل میں چکنی چپڑی بات فریب دینے کو ڈالتے ہیں اور اگر تیرا رب چاہتا تو وہ اس کو نہ کرتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو کچھ ان کافروں نے کیا وہ خدا کی خواہش سے کیا، اگر وہ چاہتا کہ ایسا نہ کریں تو نہ کرتے۔

(۲۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

" وكذالك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤ هم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه "

یعنی اسی طرح اچھا کر دکھایا بہت سے مشرکین کو مار ڈالنا اپنے بچوں کا ان کے شریکوں نے ،تا کہ ان کو مار ڈالیں اور مشتبہ کر دیں ان پر ان کے دین کو اور اگر چاہتا اللہ تو وہ اس کو نہ کرتے ۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے چاہا کہ مشتبہ ہو جائے دین ان کا جن کا دین مشتبہ ہو گیا اور یہ چاہا کہ اولاد کا قتل صادر ہو اور اگر وہ چاہتا تو ایسا نہ کرتے۔

(۲۱) اور ایک جگہ فرمایا ہے "ولوشاء اللہ لسلطھم علیکم" یعنی اگر خدا چاہتا تو مسلط کر دیتا ان کو تم پر۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ جن کافروں نے نبیوں اور نیک بندوں کو قتل کیا خدا نے ان کو ان پر مسلط کر دیا تھا۔

(۲۲) اور ایک جگہ فرمایا ہے

"فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للا سلا ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا "

یعنی اللہ جس کو ہدایت کرنی چاہتا ہے کھول دیتا ہے اس کا دل اسلام کے لیے اور جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے کر دیتا ہے اس کے دل کو تنگ گھٹا ہوا۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ جسکو خدا چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۲۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے " واصبر وما صبرک الا باللہ" یعنی صبر کو اور نہیں ہے تیرا صبر کرنا مگر اللہ کی توفیق سے۔پس یہ کہنا صحیح ہے کہ جس نے صبر کیا اللہ نے اس کو صبر دیا اور جس نے صبر نہیں کیا اللہ نے اس کو صبر نہیں دیا۔

(۲۴) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے " ولا تنازعوا" یعنی جھگڑا نہ کرو، پھر ایک جگہ فرمایا

ہے

”ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة ولا یز الون مختلفین الا من رحم ربک والذالک خلقھم“

یعنی اگر تیرا پروردگار چاہتا کر دیتا لوگوں کو ایک گروہ۔ اور وہ ہمیشہ رہیں گے اختلاف کرنے والے، مگر جس پر رحم کرے تیرا پروردگار اور اسی واسطے خدا نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا ہی نے ان کو اختلاف کے لیے پیدا کیا۔

(۲۵) اور دوسری جگہ فرمایا ہے ”توتی الملک من تشاء وتنزع الملک ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء“ تو دیتا ہے ملک جس کو چاہے اور ذلت دیتا ہے جس کو چاہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جو کچھ کرتا ہے خود خدا کرتا ہے۔

(۲۶) اور ایک جگہ فرمایا ہے ”بعثنا علیکم عباد النا اولی باس شدید“ یعنی جب بنی اسرائیل بہت بڑھ گئے تو ہم نے ان پر بھیجے اپنے بندے سخت لڑنے والے ”وکان وعدا مفعولاً“ اور یہ ایک وعدہ تھا جو پورا کیا گیا ”فاذا جاء وعدالاخرة لیسووا وجوھکم“ یعنی جب دوسرا وعدہ آیا تا کہ بگاڑ دیں وہ تمہارے مونہوں کو، پس خدا نے صاف صاف کہا کہ اس نے لڑایا کافروں کو اور چھین لیا مومنوں سے ملک۔ پس اس میں شک نہیں کہ خدا نے یہ سب پیدا کیا اور اس کا ہونا چاہا۔

(۲۷) اور ایک جگہ فرمایا ہے ”ان آتاہ اللہ الملک“ یعنی خدا نے نمرود کو پادشاہت دی جس سے اور حضرت ابراہیم سے بحث ہوئی۔

(۲۸) ایک اور جگہ فرمایا ہے ”کرہ اللہ انبعاثھم“ یعنی جو لوگ غزوہ تبوک میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہیں گئے تھے ان کی نسبت کہا کہ خدا نے ناپسند کیا ان

کے جانے کو تیار ہونا اور کہا گیا کہ بیٹھے رہو بیٹھنے والوں کے ساتھ۔ پس خود خدا نے ان کو جہاد میں جانے سے روک دیا اور پھر خود ہی ان کے نہ جانے پر ناراض ہوا۔

(۲۹) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا

" انما یرید الله لیعذبهم بها فی الحیوة الدنیا و تزهق انفسهم و هم کافرون "

یعنی خدا نے اپنے پیغمبر سے کہا کہ تو ان کے مال اور اولاد پر تعجب نہ کر۔ اللہ نے ارادہ کیا ہے کہ عذاب دے انکو اس کے سبب سے دنیا کی زندگی میں اور نکل جائیں جانیں ان کی اور وہ کافر ہوں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ انکے عذاب دینے کا اور ان کے کافر رہنے کا خود خدا نے ارادہ کیا۔

(۳۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

" وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدنا هم مالهم بذالک من علم ان هم الا یخرصون "

یعنی کافروں نے کہا کہ اگر خدا چاہتا تو ہم فرشتوں کی عبادت نہ کرتے۔ نہیں ہے اس بات میں ان کو کچھ علم اور نہیں ہیں وہ مگر اٹکل کرنے۔ اس آیت سے ظاہر ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم فرشتوں کی عبادت نہ کرتے تردید لازم نہیں آتی۔ کیونکہ خدا نے صرف اس بات کو جتایا ہے کہ انہوں نے بے علمی اور اٹکل سے کہا، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں

" بل قالوا انا وجدنا آباءنا علیٰ امة و انا علی آثارهم مهتدون "

یعنی ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک راہ پر پایا اور ہم انہی کے نشان قدم پر چلتے ہیں۔
(۳۱)اور ایک جگہ فرمایا ہے

" فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة "

یعنی ان میں سے جن کے پاس رسول بھیجے تھے کچھ وہ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی اور کچھ وہ ہیں جن پر گمراہی ثابت ہوئی۔ پھر فرمایا

"فا ن الله لا يهدى من يضل "

یعنی اللہ نہیں ہدایت کرتا اس شخص کو جس کو گمراہ کرتا ہے۔
(۳۲)ایک اور جگہ خدا نے فرمایا ہے

" سيقول الذين اشر كوا لوشاء الله اشركنا ولا آبا ء تا ولا حرمنا من شيئى. كذالك كذب الذين من قبلهم حتىٰ ذاقوا با سنا قل هل عند كم من علم فتخر جوه لنا. ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخر صون"

یعنی مشرک کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے بزرگ اور نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے۔ اسی طرح ان سے پہلوں نے جھٹلایا، یہاں تک کہ ہمارا عذاب چکھا۔ کہہ دے کہ کیا تمہارے پاس کچھ علم ہے۔ تا کہ ہمارے لیے تم اس کو نکلو۔ تم نہیں پیروی کرتے مگر گمان کی اور نہیں تم مگر اٹکل کرتے۔ اس آیت میں بھی خدا نے مشرکین کے اس قول کی تردید نہیں کی ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ اس بات میں ان کو جھٹلایا

ہے، بلکہ انکی بے علمی سے کہنے کا انکار کیا ہے، اگر چہ وہ بات صحیح اور حق ہو، کیونکہ آگے چل کر اسی آیت کے سلسلے میں ہے کہ خدا نے ان کی اس بات کی تصدیق کی کہ اگر خدا چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے بزرگ اور نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے۔

(۳۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

" اتبع ما اوحی الیک من ربک لا الہ الا ھو و اعرض عن المشرکین. ولو شاء اللہ ما اشرکوا وما جعلناک علیھم حفیظا"

یعنی اے پیغمبر! پیروی کر اس چیز کی کہ وحی کی گئی ہے تیری طرف تیرے پروردگار کی جانب سے نہیں ہے کوئی معبود، مگر وہ اور منہ پھیر لے مشرکین سے اور اگر اللہ چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے اور نہیں کیا ہم نے تجھ کو ان پر نگہبان۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے ان کے اس قول کا انکار نہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے، بلکہ اس آیت سے بھی ہمارے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے کہ ایمان، شرک، ہدایت اور گمراہی جو کچھ دنیا میں ہے اللہ نے ان سب کے ہونے کا ارادہ کیا۔

(۳۴) اسی طرح ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "انطعم من لو یشاء اللہ اطعمہ" یعنی کیا ہم کھانا کھلائیں ان کو جن کو اگر خدا چاہتا تو کھانا کھلاتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ ہی ن فقیروں اور بھوکوں کو کھانا نہیں دیا، اگر وہ چاہتا تو انکو کھانا کھلاتا۔

(۳۵) ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

" ولو شئنا لا تینا کل نفس ھداھا ولکن حق القول منی لا ملئن جھنھم من الجنۃ والناس اجمعین "

یعنی اگر ہم چاہتے تو البتہ دیتے ہم ہر ایک شخص کو ہدایت، لیکن وعدہ میرا پورا ہوا کہ میں بھروں گا درزخ کو جنوں سے اور آدمیوں سے سب سے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا ہی ہدایت کرتا اور خدا ہی گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے دوزخ میں بھیجتا ہے اور جس کو چاہتا ہے جنت میں بھیجتا ہے۔

(۳۷) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

"وما کان لنفس ان تومن الا باذن الله"

یعنی نہیں ممکن ہے کہ کوئی شخص ایمان لائے۔ مگر اللہ کی اجازت سے۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ ہر شخص کا ایمان اضطراری ہے۔ اختیاری نہیں۔

(۳۷) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے

"من یھدی اللہ فھوا المھتد ومن یضلل فلن تجدلہ ولیا مر شدا"

یعنی جس کو اللہ ہدایت کرتا ہے وہ ہدایت پانے والا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے نہ پائے گا تو اس کا کوئی دوست راہ بتانے والا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہدایت اور گمراہی دونوں خدا کی طرف سے ہیں۔

(۳۸) اور ایک جگہ فرمایا ہے

"انک لا تھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء"

یعنی اے پیغمبر! تو جس کو چاہے ہدایت نہیں کرتا ہے، بلکہ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت

کرتا ہے۔اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ ہدایت ایک امر اضطراری ہے، اختیار کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے۔

(۳۹)اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے''وما النصر الامن عنداللہ''یعنی نہیں ہے مدد مگر خدا کی طرف سے۔اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ جو فتح اور غلبہ حاصل کرتا ہے خدا ہی اس کو فتح اور غلبہ دیتا ہے۔

(۴۰)اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے''اذھم قوم ان یبسطوا الیکن ایدیھم فلف ایدیھم عنکم''یعنی جب قصد کیا ایک قوم نے کہ تمہاری طرف اپنے ہاتھ دراز کریں، خدا نے روکا ان کے ہاتھوں کو تم سے۔اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے جب چاہا کافروں کے ہاتھوں کو مومنوں سے باز رکھا اور جب چاہا باز نہ رکھا۔

(۴۱)اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے''ھوالذی کف ایدیھم عنکم وایدیکم عنھم''یعنی وہ ہے جس نے باز رکھے ہاتھ ان کے تم سے اور ہاتھ تمہارے ان سے۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے جب چاہا مومنوں کو کافروں پر غالب کیا اور جب چاہا کافروں کو مومنوں پر فتح دی۔یہ تمام وہ آیتیں ہیں جن کو اصحاب ظواہر اپنے مذہب کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ لفظ شاء وارادکے دو معنی ہیں۔ایک معنی راضی ہونے اور پسند کرنے کے ہیں اور یہ معنی خدا سے منسوب نہیں ہو سکتے کہ اس نے اس کام کے کرنے کا ارادہ کیا یا اس کام کا ہونا چاہا جس سے کہ اس نے منع کیا تھا۔دوسرے معنی لفظ شاء وارادکے یہ ہیں کہ اس نے اس کے ہونے کا ارادہ کیا یا اس کا موجود ہو جانا چاہا، اور یہی بات ہے جو اللہ کی نسبت کہی جاتی ہے تمام موجودات پر جو عالم میں ہے اچھی یا بری

تحقیق ھذا المقام

ہمارے نزدیک اہل سنت نے جو لفظ شاء کے معنوں میں تفریق کی ہے وہ کافی نہیں ہے اور ابن حزم نے جن آیتوں پر استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ان آیتوں میں یا تو اخبار ہے عن حالات الانسان یا انسان ان میں مخاطب ہیں۔ غرضیکہ موضوع ان آیتوں کا انسان ہے۔ پس ہم کو سب سے اول یہ بات دیکھنی ہے کہ انسان کی فطرت کیا ہے اور خدا نے انسان کو کس فطرت پر پیدا کیا ہے۔ یعنی اس کے نیچر میں کیا باتیں پیدا کی گئی ہیں، کیونکہ برخلاف اس فطرت کے اس سے کوئی امر ظہور میں نہیں آ سکتا ہے اور نہ برخلاف اس فطرت کے وہ مخاطب ہو سکتا ہے۔ نیچرل سائنس کے عالموں نے یہ امر محقق طور پر ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کا نیچر، یعنی جس فطرت پر وہ چیز پیدا ہوئی ہے، تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ برخلاف اس فطرت کے اس سے کوئی امر ظاہر ہو سکتا ہے۔ انسان کی فطرت کا بھی یہی حال ہے۔ قرآن مجید میں بھی انسان کی نسبت خدا نے یہی فرمایا ہے ''فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لاتبدیل لخلق اللہ'' پس ان آیتوں کے معنی قرار دینے سے پہلے ہم کو فطرت انسانی کی تفتیش و تحقیق کرنی لازم ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ خدا نے جو ایک حد معین تک انسان کو قدرت عطا کی ہے جس سے وہ اس حد تک اپنے افعال کا مختار ہے اور یہ سمجھنا کہ ایسا اختیار دینے سے خدا کی قدرت میں نقصان لازم آتا ہے محض غلط ہے، کیونکہ اس نے وہ قوت کسی اضطرار یا مجبور ہونے کے سبب نہیں دی تھی، بلکہ اپنی خوشی اور اپنی مرضی سے دی تھی اور وہ مختار تھا، چاہے دیتا چاہے نہ دیتا اور اس قدرت کا دینا نہایت حکمت پر مبنی ہے جس کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرشتوں کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا ہے ''انی اعلم مالا تعلمون'' یہ کہنا کہ خدا نے جس فطرت پر جس کو بنایا ہے اس کے تبدیل نہ کرنے سے خدا کا عجز ثابت ہوتا ہے۔

جہلاء کا کام ہے، کیونکہ کسی صاحب قدرت اور اختیار کا اپنی بنائی ہوئی فطرت یا قانون فطرت کو قائم رکھنا اس کی قدرت کی دلیل ہے نہ اس کے عجز کی۔

خدا نے اپنی تمام مخلوقات کے پیدا کرنے میں اور ان کو ایک فطرت عطا کرنے میں ہر ایک کے ساتھ نہایت عدل کیا ہے۔ اس کا ثبوت اس بات سے ہوتا ہے کہ ہر ایک مخلوق کو ایک بھنگے سے لے کر انسان تک، جس کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے، جو چیزیں کہ بلحاظ اس کی خلقت کے اس کے لیے ضروری تھیں سب عطا فرمائی ہیں۔ کوئی مخلوق ایسی نہیں ہے جس کی نسبت کہا جا سکے کہ بلحاظ اس کی خلقت کے اس کو فلاں چیز ضرور تھی اور اس کو عطا نہیں ہوئی۔ پس یہ ایسا بے نظیر عدل ہے جو خدا کے سوا اور کسی سے ہو ہی نہیں سکتا اور جو فطرت جس میں پیدا کی ہے بلحاظ اس کی خلقت کے اس فطرت کا اس میں ہونا بھی مقتضائے عدل تھا۔ انسان کو جب اس نے مکلّف بنایا تو اس فطرت کا بھی جس سے وہ مکلّف ہو سکے عطا کرنا عین انصاف تھا اور وہ فطرت اس کا ایک حد مناسب تک مختار ہونا ہے اور اس فطرت کا بدلنا اور اس کو بدستور مکلّف رکھنا عدل و حکمت دونوں کے برخلاف تھا، اسی لیے خدا نے فرمایا ''لا تبدیل لخلق اللہ'' پس اس فطرت کو قائم رکھنا عین دلیل اس کے کمال قدرت اور عدل کی ہے نہ عجز و ظلم کی۔

علماء کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ موجودات عالم جو موجود اور مشاہد ہیں انکی فطرت کی تفتیش خود انہی موجودات میں نہیں کرتے، بلکہ الفاظ کتب سماوی سے جن کے معنی اور جن کا مقصد بغیر تحقیق فطرت موجود موجودات عالم کے صحیح نہیں معلوم ہو سکتے، موجودات عالم کی فطرت قرار دینا چاہتے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ ورڈ آف گاڈ، یعنی کلام الٰہی اور ورک آف گاڈ، یعنی موجودات عالم میں اور ان کی فطرت میں جس پر اس نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اختلاف نہیں ہو سکتا۔ مگر موجودات عالم جو موجود و مشاہد ہیں اور جن کی فطرت

ہم یقینی دریافت کر سکتے ہیں اس وقت تک کہ ان کی فطرت نہ دریافت کرلیں ورڈ آف گاڈ کو اس وقت تک کہ ان کی فطرت نہ دریافت کر سکتے ہیں اس وقت تک کہ ان کی فطرت نہ دریافت کرلیں ورڈ آف گاڈ کو اس کے مطابق یا غیر مطابق قرار نہیں دے سکتے، اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ ہم اولا اپنے خیال وقیاس کے مطابق ورڈ آف گاڈ کے کوئی معنی قرار دے لیں اور بلا تحقیق وتفتیش فطرت موجودات عالم قرار دیں، کیونکہ جو دراصل فطرت موجودات عالم ہے وہ بجائے خود موجود اور مستحکم ہے۔ پس انہوں نے ورڈ آف گاڈ کے کوئی معنی قرار دئے ہوں اس سے وہ فطرت تبدیل نہیں ہوسکتی۔

اب ہم کو فطرت انسانی کا دریافت کرنا ہے۔ اس بات کو تو کوئی تسلیم نہیں کرنے کا کہ انسان حی کو مثل جماد بے جان کے پیدا کیا ہے اور وہ بذاتہ لا یعقل اور غیر متحرک بالا رادہ ہے۔

کیونکہ ہم اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ ذی عقل اور متحرک بالا ارادہ ہے۔ جس کام کو وہ چاہتا ہے کرتا ہے جس کو چاہتا ہے نہیں کرتا، بعض کاموں کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے اور پھر ان کے کرنے سے رک جاتا ہے اور نہیں کرتا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں بعض خواہشات طبعی ایسی موجود ہیں جن کے کرنے پر ہو بالطبع مائل ہے۔ پھر اس میں ایسی چیز بھی پاتے ہیں جو ان کاموں کے کرنے سے اس کو روک دیتی ہے جن کے کرنے پر وہ بالطبع مائل ہے۔

یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو کام وہ کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے اس کے لیے کچھ اسباب ہوتے ہیں اور جن کو وہ کرنا نہیں چاہتا ہے اس کے لیے بھی کچھ اسباب ہوتے ہیں اور جن کاموں کے کرنے کا وہ ارادہ کرتا ہے اور پھر ان سے باز رہتا ہے اور ان کو نہیں کرتا اس کے لیے بھی کچھ اسباب ہوتے ہیں جن میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اس کو ضرورت

پڑتی ہے۔ مگر ہر حال میں یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ انسان میں ایسے قویٰ مخلوق ہوئے ہیں جن میں قدرت کسی کام کے کرنے کی اور کسی کام کے نہ کرنے کی اور جس کام کا اس نے ارادہ کیا ہو اس کے ترک کر دینے کی موجود ہے اور اسی قدرت کے سبب وہ مکلّف ہوا ہے ورنہ اس کو مکلّف قرار دینا محض بے معنی ہوتا۔

انسان جبکہ تربیت یافتہ نہ تھا اس میں جو طبعی خواہشات تھیں وہی کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا سبب ہوتی تھیں۔ مثلاً جب اس کو پیاس لگی اور اس نے ایک تالاب پانی بھرا دیکھا وہ اٹھا اور تالاب تک گیا۔ پس وہ خواہش طبعی اس کے اٹھنے اور تالاب تک جانے کا سبب ہوئی یا جبکہ آگ کو ہاتھ نہ لگانا ایک امر طبعی تھا جو اس کی تکلیف کا باعث تھا۔ اس لیے آگ کو ہاتھ نہیں لگاتا اس کی خواہش طبعی اس بات کا سبب تھی کہ آگ کو ہاتھ نہ لگاوے۔

مگر جبکہ انسان میں زیادہ تمدن آیا، کیونکہ وہ فطرتی مدنی الطبع پیدا ہوا ہے تو بہت سے اسباب تمدن اور طریق معاشرت جن کو رسم و رواج یا سوسائٹی کے فورس سے تعبیر کرتے ہیں ایسے پیدا ہو گئے جو سبب ہوئے اس قوت کے کام میں لانے کے جو کسی فعل کے کرنے کا باعث ہوتی ہے یا اس قوت کے کام میں لانے کے جو کسی فعل کے کرنے سے باز رکھتی ہے۔

انسان جب انسانیت میں اور زیادہ ترقی کرتا ہے اور اس قوت کو کام میں لانے کے قابل ہوتا ہے جس کو عقل کہتے ہیں اور جو باعث ہوتی ہے اس بات کے سمجھنے کی کہ فلاں کام اچھا ہے یا برا اور جس کو اچھا سمجھتا ہے اس کو کرتا ہے اور جس کو برا سمجھتا ہے اس کے کرنے سے باز رہتا ہے تو خود انسان کی سمجھ کسی فعل کے کرنے اور کسی کے کرنے سے باز رہنے کا سبب ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس نوجوان نے کہا جس کو ہم تم سب جانتے ہیں ''لا احب الافلین ۔انی وجھت وجھی اللذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین۔''

انھیں اسباب میں سے بہت بڑا سبب مذہب ہوتا ہے۔ جب انسان کسی مذہب کا

تابع ہوجاتا ہے جس میں بعض الفاظ کو نیک بلفظ تقویٰ اور بعض کو بد بلفظ فجور بیان کیا گیا ہے اوراس کا یقین اسکے دل میں بیٹھ جاتا ہے تو جو افعال نیک اس مذہب نے قرار دئے ہیں وہ مذہب یا اس کا یقین اس کے کرنے کے لیے سبب ہوتا ہے اور جو افعال بد قرار دئے ہیں ان کے کرنے سے باز رہنے کا باعث ہوتا ہے۔

قرآن مجید سے بھی ان دونوں قوتوں کا انسان میں مخلوق ہونا پایا جاتا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے

"ونفس و ما سواھا فالھمھا فجورھا و تقواھا . قد افلح من زکا ھا و قد خاب من دسھا"

یعنی انسان کے نفس کی قسم اور جس طرح کہ برابر کیا اس کو پھر ڈالی اس میں اس کی بدکاری اوراس کی پرہیز گاری۔ بے شک فلاح پائی جس نے اس کو پاک کیا اور بے شک نقصان اٹھایا جس نے اس کو ڈبو دیا۔

تعقل اور رسم و رواج، یعنی سوسائٹی کا فورس اور مذہب باعث ہوتے ہیں انسان میں ایک اور قوت کے پیدا ہونے کے، جس کو کانشنس یا وجدان قلبی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کانشنس کوئی اصلی چیز حق اور باطل یا اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی نہیں ہے، بلکہ وہ تعقل یا رسم و رواج یا مذہب کا نتیجہ ہے، کیونکہ وہ لوگوں کے دلوں میں بلحاظ اختلاف اسباب مختلف اور آپس میں متضاد ہوتی ہے۔ جیسے کہ آذر کا ایک بت کو پرستش کرنا ٹھیک اس کا کانشنس، وجدانی قلبی یا نور ایمان تھا، ویسا ہی ابراھیمؑ کا بت کو توڑنا ٹھیک ان کا کانشنس، وجدانی قلبی یا نور ایمان تھا، مگر یہ کانشنس بہت بڑا سبب ہوتا ہے اس قوت کے کام میں لانے کا جو کسی فعل کے کرنے سے باز رکھتی ہے۔ بہر حال سب کچھ ہی ہو انسان میں دو قوتیں، یعنی فعل اور

ترک فعل کی پائی جاتی ہیں۔

جبکہ انسان متضاد خواہشیں اور متضاد قوتیں اپنے میں پاتا ہے تو حیران ہوتا ہے کہ یہ متضاد خواہشیں اور متضاد قوتیں جو اور حیوانوں میں نہیں ہیں یا کمتر ہیں کیوں مجھ میں ایسی قوی پیدا کی گئی ہیں اور جب وہ تمام موجودات عالم میں متضاد قوتوں کا وجود پاتا ہے اور یہ بھی دیکھتا ہے کہ انکا وجود اس اعتدال قویٰ کے سبب سے ہے جو ان کے وجود کے لیے ضروری تھا تو وہ خود بخود اپنی فطرت پر غور کرکے یقین کر سکتا ہے کہ ان متضاد قوتوں اور خواہشوں کا اس میں پیدا کرنا اس مقصد سے ہے کہ وہ ان کو اعتدال پر رکھے۔ تمام مذاہب حقہ کا بھی اس سے زیادہ منشاء نہیں ہو سکتا اور ظاہر انسان کو انسان بنانے کا یہی منشاء معلوم ہوتا ہے۔

جب انسان اس درجے سے بھی آگے بڑھتا ہے تو اس کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ مجموعہ اضداد کیونکر بنا اور کس نے بنایا۔ اس کا خیال صرف اپنی ہی ذات پر منحصر نہیں رہتا۔ بلکہ اس کو زیادہ وسعت ہوتی ہے اور تمام عالم پر خیال ودوڑا جاتا کہ یہ کیونکر بنا اور کس نے بنایا یا آپ ہی آپ ہو گیا۔ علمائے علم موجودات عالم سے پوچھتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم کو نیچرل سائنس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ ابتداء میں صرف ھیولیٰ تھا جس کو مادہ کہتے ہیں اور وہ اجزائے صغار دیمقراطیسی پر جن کو اب سالمات سے تعبیر کرتے ہیں، مشتمل تھا۔ وہ سالمات خاص خاص طرح پر ایک دوسرے سے ملے اور ان کی ترکیب سے تمام موجودات عالم ظہور میں آئے، مگر ان کو یہ بات معلوم نہ ہوئی کہ وہ مادہ از خود موجود تھا یا کسی موجود نے اس کو پیدا کیا تھا اور جس خاص خاص ترکیب سے وہ سالمات آپس میں ملے جن سے موجودات مختلف اجناس اور انواع واقسام کے پیدا ہو گئے اس کا کیا سبب تھا۔ یہ خاصیتیں اور قوتیں خو دانہی میں تھیں یا کسی موجود نے ان میں رکھی تھیں، مگر ہو تو موجودات میں سوائے اس کے جو موجود و محسوس ہے اور کچھ نہیں پاتے۔

یہی ایک مقام ہے جو فلاسفہ طبیعین اور فلاسفہ الٰہین کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ فلاسفہ طبیعین تو اسی حد تک پہنچ کر رہ جاتے ہیں اور زبان حال سے کہتے ہیں:

اگر یک سو موئے پر تو پر م
فروغ تجلی بسوز دپرم

اور لا ادریہ ورنیچریہ کے لقب سے مقلب ہوتے ہیں، کیونکہ وہ نیچر ہی کو خالق کائنات مانتے ہیں، مگر فلاسفہ الٰہین یقین کرتے ہیں کہ اس کا پیدا کرنے والا وہی واحد ازلی وابدی ہے جس کو ہم تم خدا اور عرب کے بدو اللہ اور یورپ کے لوگ گاڈ اور فلاسفہ الٰہین علۃ العلل کہتے ہیں اور تمام موجودات عالم کا خال مع ان تمام قویٰ کے جو ان میں ہیں اور مع ان کی فطرت کے جس پر وہ پیدا ہوئے ہیں اسی علۃ العلل کو یقین کرتے ہیں۔

اس حد تک پہنچنے پر دو باتیں محقق ہو جاتی ہیں یا تسلیم کرنی پڑتی ہیں۔ اول یہ کہ انسان میں دو قوتیں موجود ہیں کہ ایک کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور دوسری اسی کام کے کرنے سے اس کو روکتی ہے گو اس کے اسباب کچھ ہی ہوتے ہوں، مگر ان دونوں قوتوں کا وجود انسان میں محقق پایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ان تمام افعال کے ظہور کا سبب اخیر جو انسان سے مطابق اس کی فطرت کے ظاہر ہوتے ہیں، وہی علۃ العلل ہے جس نے ان کو پیدا کیا ہے۔

جب ہم یہاں تک پہنچتے ہیں تو ایک اور امر اس علۃ العلل کی ذات میں ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کو ہم اس کی صفت علم سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ کسی صانع نے جو کسی چیز کو بنایا ہو اس کی نسبت یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ اس صنعت کی حقیقت کو اور اس بات کو کہ اس سے کیا کیا امر ظہور میں آویں گے نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر ہو نہ جانتا ہو تو اس سے اس کا بنانا غیر ممکن ہے۔ مثلاً ایک گھڑی ساز قبل بناتے اس گھڑی کے جانتا ہے کہ اس قدر پرزے اس میں

ہوں گے اور وہ پرزے فلاں فلاں کام دیں گے اور اس قدر تک وہ گھڑی چلے گی اور اس قدر عرصے کے بعد بند ہو جائے گی۔ پس وہ علۃ العلل جس نے انسان کو مع اس کے قویٰ اور اس کی فطرت کے پیدا کیا ہے بخوبی جانتا ہے کہ یہ پتلا کیا کیا کام کرے گا اور اسی جاننے کو ہم اس علۃ العلل کی صفت علم سے تعبیر کرتے ہیں اور جو کچھ اس کے علم میں ہے، ممکن نہیں کہ اس کے برخلاف وہ پتلا کر سکے۔

اس بیان سے یہ سمجھنا نہ چاہیے کہ ایسی حالت میں وہ پتلا اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ خواہ مخواہ وہی کرے یا وہی کرے گا جو اس علۃ العلل کے علم میں ہے اور اس کے برخلاف کرنا ناممکن ہے، کیونکہ یہ بات کہ وہ پتلا کیا کیا کرے گا ایک جدا امر ہے اور اس بات کا علم کہ وہ پتلا یہ یہ کرے گا ایک جدا امر ہے۔ اس کے علم سے اس پتلے کی مجبوری اس کے افعال میں لازم نہیں آئی۔ اس کی مثال اس طرح پر بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ فرض کرو ایک نجومی ایسا کامل ہے کہ جو کچھ آئندہ کے احکام بتاتا ہے، اس میں سرمو فرق نہیں ہوتا۔ اب اس نے ایک شخص کی نسبت بتایا کہ وہ ڈوب کر مرے گا۔ اس کا ڈوب کر مرنا تو ضرور ہے، اس لیے کہ نجومی کا علم واقعی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نجومی نے اس شخص کو ڈوبنے پر مجبور کر دیا تھا۔ پس جو علم الٰہیٰ میں ہے یا یوں کہو کہ جو تقدیر میں ہے وہ ہوگا تو ضرور، مگر اس کے کرنے پر خدا کیطرف سے مجبوری نہیں ہے، بلکہ خدا کے علم کو اس کے جاننے میں یا تقدیر کو اس کے ہونے میں مجبوری ہے۔

امام احمد بن یحییٰ المرتضی زیدی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے:۔

عربی

(ترجمہ) عبداللہ بن عمرؓ سے ایک شخص نے کہا اے ابو عبد

الرحمان ! بعض قوموں کے لوگ زنا کرتے ہیں اور شراب پیتے ہیں
اور چوری کرتے ہیں اور لوگوں کو قتل کرتے ہیں اور کہتے ہےں کہ یہ
خدا کے علم میں تھا، ہم کو اس سے کوئی چارہ نہیں ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ
غصہ ہوئے۔ پھر کہا سبحان اللہ بے شک اس کے علم میں تھا کہ وہ ایسے
کام کریں گے، مگر خدا کے علم نے ان کو ان کاموں کے کرنے پر مجبور
نہیں کیا۔ مجھ سے میرے باپ عمرؓ بن خطاب نے ذکر کیا کہ انہوں
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا کہ علم الٰہی کی مثال تم میں مانند آسمان
کے ہے جس نے تم پر سایا کر رکھا ہے اور مانند زمین کے ہے جس نے
تم کو اٹھا رکھا ہے۔ پس جس طرح تم آسمان و زمین سے باہر نہیں جا
سکتے اسی طرح تم خدا کے علم سے باہر نہیں ہو سکتے اور جس طرح
آسمان و زمین تم کو گناہوں پر مائل نہیں کرتے اسی طرح خدا کا علم بھی
تم کو ان گناہوں پر مجبور نہیں کرتا۔

ان تمام امور سے جو ہم نے بیان کئے چند مقدمات قائم ہوتے ہیں جن کے مطابق ان آیتوں کی تفسیر ہو سکتی ہے جن میں انسان مخاطب یا اس کے حالات سے اخبار ہے۔ یعنی موضوع ان آیتوں کا انسان ہے، چنانچہ اس مقام پر ہم ان مقدمات کو بیان کرتے ہیں:۔

(اول) تمام موجودات کو اور انسان کو مع اس کے تمام قویٰ کے اس نے پیدا کیا ہے جس کو ہم علۃ العلل یا خدا کہتے ہیں۔

(دوم) اس نے تمام مخلوقات کیا انسان اور کیا حیوان وغیرہ کو اپنی مشیت سے ایک فطرت پر پیدا کیا ہے جس میں تغیر و تبدل نہیں کرتا۔ اسی فطرت کے مطابق ان سے افعال صادر ہوتے ہیں اختیاری یا اضطراری۔ اور دونوں کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ مشیت الٰہی سے

ہوتے ہیں۔

(سوم) ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں دوقوتیں موجود ہیں، ایک کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور دوسری اسی کام کے کرنے سے روکتی ہے۔

(چہارم) انسان ان تمام قویٰ کو جو اس میں ودیعت رکھے گئے ہیں اپنی فطرت کی حد تک ان کے کام میں لانے کا مختار ہے۔

(پنجم) اسی اختیار کے سبب انسان مکلّف ہے۔

(ششم) موجودات کے عالم کے حالات وافعال کا علم ما کان و ما یکون بالفعل اس علۃ العلل کو حاصل ہے جس نے اس عالم کو بنایا یا پیدا کیا۔

(ہفتم) تمام حالات جو موجودات عالم پر گزرتے ہیں اور تمام افعال جو انسان سے صادر ہوتے ہیں خود وہ علۃ العلل بسبب علۃ العلل ہونے کے تمام وسائط کو درمیان سے حذف کر کے کہہ سکتی ہے کہ ''انا فعلت کذا و کذا'' جیسے کہ کہا ہے ''ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ۔''

(ہشتم) اسی طرح انسان بھی اپنے تمام افعال کو اس علۃ العلل کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ ان قوتوں کا خالق ہے جن سے وہ افعال ظاہر ہوئے۔

(نہم) امورات شرعیہ کے بجالانے میں قوت فعل کو کام میں لانا ور مہیات شرعیہ سے بچنے میں قوت ترک فعل کو کام میں لانا اس علۃ العلل کی مرضی کے موافق ہے اور باعث درجات۔

(دہم) برخلاف اس کے یعنی مہیات شرعیہ میں قوت فعل کو کام میں لانا اور قوت ترک فعل کو کام میں نہ لانا اس علۃ العلل کی مرضی کے موافق نہیں ہے اور باعث درکات۔

اس بحث کا دار و مدار چوتھے مقدمے پر ہے جس میں ہم نے لکھا ہے کہ جو قوتیں

انسان میں ودیعت کی گئی ہیں ان کو اپنی فطرت کی حد تک کام میں لانے کا وہ مختار ہے۔ ہمارے پاس تو اس کا ثبوت خود انسان کے نیچر میں موجود ہے۔یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ انسان جو کام کرنا چاہتا ہے کرتا ہے اور جو کام نہیں کرنا چاہتا نہیں کرتا، گو ان کے کرنے اور نہ کرنے کے کچھ اسباب بھی موجود ہوں، مگر ہم کوئی وجہ اس امر کی قرار دینے کی نہیں پاتے کہ انسان ان قویٰ سے اس وقت تک کام نہیں لے سکتا جب تک کہ بروقت اس کام کا ارادہ اور مشیت الٰہی نہ ہو کہ وہ ان قوتوں سے کام لے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہر کام کے کرنے کا وقت ارادہ اور مشیت الٰہی کا ہونا درکار ہے تو ان کو اس کی دلیل بین لانی چاہیے۔قرآن مجید کی آیتوں سے جو اس پر استدلال کرتے ہیں وہ دو وجہ سے غلطی کرتے ہیں۔اول تو اس وجہ سے کہ وہ انسان کے نیچر کو قرآن مجید میں ڈھونڈتے ہیں، حالانکہ انسان کے نیچر کو خود انسان میں ٹٹولنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ جن آیتوں سے وہ استدلال کرتے ہیں ہمارے نزدیک نہ وہ استدلال صحیح ہے نہ ان کے معنی جو وہ لیتے ہیں صحیح ہیں۔

اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بے مشیت ایزدی نہ کچھ ہوا ہے نہ کچھ ہو سکتا ہے۔مگر اس امر میں کہ اس مشیت کا ظہور کیونکر ہوتا ہے اکثر لوگوں نے غلطی کی ہے، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں ککہ جب انسان کوئی نیک کام کرنا چاہتا ہے اس وقت خدا کا ارادہ اور اس کی مشیت ہوتی ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جب کوئی برا کام کرنا چاہتا ہے جب بھی خدا کا ارادہ اور مشیت ہوتی ہے کہ وہ یہ کام کرے، لیکن اس طریقے پر مشیت ایزدی کا ظہور اس فطرت میں ہوتا ہے جس پر اس نے انسان کو اور دیگر موجودات عالم کو پیدا کیا ہے۔ پتھر کو بھاری پیدا کیا ہے۔اس کی فطرت میں ارادہ ورمشیت الٰہی یہ رکھی گئی ہے کہ جب پانی میں ڈالا جائے ڈوب جائے اور جب پتھر پانی میں ڈوبے گا کہا جائے گا کہ مشیت الٰہی سے ڈوبا ہے۔آگ کو خدا نے اپنی مشیت وارادے سے ایسی فطرت پر پیدا کیا ہے کہ جب کوئی

چیز جس میں جلنے کی فطرت ہے اس سے ملے تو جل جائے۔ پس جس وقت لکڑی یا ایندھن آگ میں ڈالنے سے جل جاوے گا کہا جاوے گا کہ مشیت ایزدی یہی تھی، مگر یہ کہنا کہ آگ میں قوت احراق نہیں ہے، مگر جب کوئی چیز قابل احتراق اس میں ڈالی جاتی ہے، تو خدا تعالیٰ اس میں عادۃً۔ قوت احراق پیدا کر دیتا ہے اور وہ جلا دیتی ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں اور اس سے اس فطرت کا بطلان لازم آتا ہے جو خدا نے ہر ایک چیز میں پیدا کی ہے۔

انسان کو خدا نے اس فطرت پر پیدا کیا ہے کہ جو قویٰ اس میں ودیعت کئے گئے ہیں ان کو کام میں لانے کا اس کو مختار کیا ہے، پس جب وہ اپنے اس اختیار سے جو خدا کے ارادے اور مشیت سے اس نے وہ کام کیا۔ اس کا مختار ہونا اس بات کے مانع نہیں ہے کہ خدا کے ارادے اور مشیت کو اس سے منسوب نہ کیا جائے۔

اب ان اصول عشرہ کے مطابق ہم ان آیتوں کی تفسیر بیان کریں گے جن کو ابن حزم نے بیان کیا ہے اور بتاویں گے کہ ان آیتوں سے انسان ان قویٰ کے کام میں لانے میں جو اس کو حسب فطرت عطا کئے گئے ہیں مجبور نہیں ہے، بلکہ ان کے کام میں لانے کا اس حد تک جواز روئے فطرت کے مقرر ہوئی مختار ہے اور اسی وجہ سے مکلّف ہے۔

(۱) مثلاً خدا نے فرمایا کہ ''قرآن نصیحت ہے اس شخص کے لیے جو تم میں سے سیدھی راہ پر چلنا چاہے'' اس جملے سے تو انسان کا مختار ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرا جملہ یہ ہے کہ ''تم کچھ نہیں چاہتے مگر یہ کہ چاہے اللہ پروردگار عالموں کا'' یعنی جس فطرت پر اپنی مشیت سے خدا نے اس کو پیدا کیا ہے اس پر خدا نے فرمایا ہے

''وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ''

جیسا کہ ہم نے مقدمہ دوم میں بیان کیا ہے اس سے سلب اختیار انسان جبکہ وہ

فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا گیا ہے لازم نہیں آ تا۔

(۲) یا خدا کا یہ فرمانا کہ ''خدا گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے'' چونکہ خدا علۃ العلل ہے۔ اس لیے وہ تمام افعال بندوں کو وسائط درمیانی سے حذف کر کے اپنی طرف منسوب کر سکتا ہے۔ جیسا کہ مقدمہ ہفتم میں ہم نے بیان کیا ہے، اس سے بریت انسان جو ایک فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا گیا ہے لازم نہیں آتی۔

(۳) جہاں خدا نے یہ فرمایا ہے کہ ''قرآن لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں ہدایت اور شفا ہے اور جو ایمان نہیں لائے ان کے کانوں میں ٹھیٹیاں ہیں اور قرآن ان کے لیے اندھا پن ہے'] یہ آیت تو بطور بیان ایک واقعہ کے ہے اور ابن حزم کے مذہب پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

(۴) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''اگر تیرا پروردگار چاہتا تو ایمان لاتے سب جو زمین پر ہیں'' یعنی اگر چاہتا تو ان کو فطرت ذی اختیار پر پیدا نہ کرتا، بلکہ اس فطرت پر پیدا کرتا کہ

'' لا یعصون اللہ ما امر ھم و یفعلون ما یو مرون.''

(۵) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''ممکن نہیں کہ کوئی شخص بدون اذن خدا کے ایمان لاوے'' اذن کیا ہے؟ وہ اس کی فطرت ذی اختیار ہونے کی ہے جس پر خدا نے اس کو پیدا کیا ہے یا خدا کا علم ہے ''بانہ یعلم انہ یومن ام لا'' یعنی وہ جانتا ہے کہ وہ ایمان لائے گا یا نہیں جیسا کہ ہم نے مقدمہ ششم میں بیان کیا ہے۔

دو لفظ قرآن مجید میں آتے ہیں، ایک اذن کا اور ایک شاء کا، جیسے کہ ''الا باذن اللہ'' اور ''الا ان یشاء اللہ'' ان لفظوں سے کسی امر مستثنیٰ کا واقع ہونا مراد نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اپنی عظمت و جبروت اور قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بعض جگہ باوجود استثناء کے توثیق

اس امر کی مراد ہوتی ہے جس اس کے ماقبل ہے۔

مثلاً خدا نے ایک جگہ فرمایا ''من ذالذی یشفع عندہ الا باذنہ، یعنی کون شخص ہے کہ خدا کے پاس کسی کی شفاعت کرے گا۔ دوسری جگہ خدا نے شفاعت کی بالکل نفی کی ہے اور فرمایا ہے

'' واتقو یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعة ولا یوخذ منھا عدل ولا ھم ینصرون''

یعنی ڈرو اس دن سے جبکہ کوئی کچھ بھی کسی کے کام نہ آوے گا اور اس کے لیے کوئی شفاعت قبول نہ ہوگی اور نہ کچھ اس کے بدلے میں لیا جاوے گا اور نہ اس کی مدد کی جائے گی ۔پس اس آیت میں ''ال باذنہ'' یہ مراد نہیں ہوسکتی کہ خدا کسی کو شفاعت کا اذن دے گا، بلکہ ان لفظوں سے توثیق اور تائید اس حکم کی مراد ہوتی ہے جو کہ استثناء سے پہلے بیان ہے۔اس کی زیادہ تفسیر ہم وہاں بیان کریں گے جہاں لفظ الا ان یشاء اللہ'' کا آیا ہے۔

(٦) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ'' ہم ان کو چھوڑ دیں گے ان کی گمراہی میں بھٹکتے ہوئے، وہ ایمان نہیں لانے کے، مگر یہ کہ خدا چاہے'' گمراہی میں چھوڑ دینے کے معنی یہ ہیں کہ جس فطرت پر کہ وہ پیدا ہوئے ہیں اسی فطرت میں رہیں گے۔ یہ اسی اصول پر ہے جو ہم نے مقدمہ دوم میں بیان کیا ہے اور یہ جو خدا نے فرمایا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے، یہ بیان اس اصول پر متفرع ہے ہم نے مقدمہ ششم میں بیان کیا کہ خدا کو اپنے علم سے معلوم تھا کہ وہ مسلمان نہیں ہونے کے۔

''الا ان یشاء اللہ'' کا لفظ جو اس مقام پر ہے وہ خدا کی جانب منسوب ہے۔''ال ان یشاء اللہ'' لا لفظ تین طرح پر بولا جاتا ہے۔ایک اس طرح پر کہ انسان اس کو اپنے ایسے کام

کے ساتھ شامل کرتا ہے جس کے کرنے کا وہ آئندہ ارادہ رکھتا ہے۔ایسے مقام پر یہ لفظ تذکر اللہ اور خدا سے بطور طلب امداد بولا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان اپنے کسی حتمی وعدے کے ساتھ کہ میں فلاں کام کروں گا استعمال کرتا ہے۔ اس سے مراد ہوتی ہے توثیق اس وعدے کی خدا کے نام شامل کرنے سے۔ تیسرے یہ کہ خدا تعالیٰ اپنے احکام قطعی اور اپنے وعدوں کے ساتھ اس کو استعمال کرتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو امر اس سے قبل بیان ہوا ہے وہ کبھی تبدیل نہیں ہونے کا، گو کہ خدا تبدیلی پر قادر ہو، مگر وہ تبدیل نہیں کرے گا۔

تفسیر کشاف میں اس آیت کی تفسیر میں

" ولا تقولن لشیئی انی فاعل ذالک غدا الا ان یشاء الله "

یہ لکھا ہے:۔

"وفیه وجه ثالث وھو ان یکون ان شاء الله فی معنی کلمة تابید کانه قیل ولا تقو لنه ابدا و نحو ہ فیھا الا ان یشا ء الله لان عودھم فی ملتھم ممالن یشا ء الله".

(ترجمہ)"اس میں تیسری وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر ان شاءاللہ کلمہ تابید کا ہے جس کے معنی کبھی کے ہوتے ہیں۔ گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ تو اس کو کبھی نہ کہیو اور اسی کی مثل دوسری آیت ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے بندوں کی زبان سے "نہیں ممکن ہے کہ ہم پھر جاویں اس دین میں، مگر یہ کہ چاہے اللہ" کیونکہ ان کا پھرنا ان کے مذہب میں ان چیزوں میں سے تھا جن کو خدا نے نہیں چاہا۔

ان دونوں مقاموں میں صاحب کشاف نے ان یشاء اللہ کے لفظ کو اس کے معنی معروف میں قرار نہیں دیا، بلکہ دونوں جگہ کلمۂ تابید قرار دیا ہے جس سے قائم رہنا اس امر کا جو استثناء سے پیشتر ہے ثابت ہوتا ہے نہ اس سے مستثنیٰ ہونا۔ اگرچہ ہمارے نزدیک پہلا کلمہ

ان يشاء الله كا تذكر الله اور بطور استمداد من الله

کے ہے اور دوسری جگہ بطور توثیق اس کلام کے ہے جو ماقبل استثنا ہے اور جس کو صاحب کشاف نے کلمہ تابید سے تعبیر کیا ہے، مگر اتنی بات تفسیر کشاف سے ثابت ہوتی ہے کہ لفظ ''الا ان یشاء اللہ'' سے استثنا مراد نہیں ہوتی۔ پس جس آیت سے کہ ہم بحث کرتے ہیں کہ وہ ایمان نہیں لانے کے، مگر یہ کہ چاہے اللہ، اس سے استثناء مراد نہیں ہے، بلکہ ایمان نہ لانے کی تابید مراد ہے، یعنی کبھی ایمان نہیں لانے کے جیسا کہ خدا کے علم میں ہے۔

(۷) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''ہم ان کے دلوں پر پردے ڈال دئے ہیں اس سے کہ وہ قرآن کو سمجھیں اور ان کے کانوں میں بہرا پن کر دیا ہے'' یہ اس اصول پر بیان فرمایا ہے جو مقدمہ ششم میں مذکور ہے۔ یعنی باوجودیکہ فطرتاً خدا نے ان کو مختار پیدا کیا تھا، لیکن خدا کو اپنے علم سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ ہرگز راستی پر نہیں آئیں گے۔ اس واسطے انکے افعال کو ان لفظوں میں جو اس آیت میں ہیں بیان کیا ہے اور حسب مقدمہ ہفتم ان افعال عباد کو بسبب علۃ العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کیا ہے، نہ یہ کہ خدا نے انکو ایمان نہ لانے پر مجبور کر دیا ہے۔

(۸) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ بنا دیتا''، یعنی جس فطرت ذی اختیار ہونے پر خدا نے تم کو پیدا کیا ہے اس فطرت پر پیدا نہ کرتا، بلکہ عدم اختیار کی ایسی فطرت پر پیدا کرتا جس پر یہ صادق آتا ہے

" لایعصمون اللہ ما امر ھم و یفعلون ما یومرو ن "

اور دوسرا جملہ جواس آیت کا ہے" لیکن وہ گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے" اسی علم الٰہی پر مبنی ہے جس کا ذکر مقدمہ ششم میں ہے اور اس کو اپنی ذات کی طرف تمام وسائط کو حذف کر کے منسوب کیا ہے، اسی اصول پر جس کا ذکر مقدمہ کو حذف کر کے منسوب کیا ہے، اسی اصول پر جس کا ذکر مقدمہ ہفتم میں ہے۔

(۹) یہ جو خدا نے فرمایا ہے انسانوں کی زبان سے کہ" ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم پھر پڑیں بت پرستی میں، مگر یہ کہ چاہے پروردگار ہمارا" اس کی تفسیر بحوالہ تفسیر کشاف ابھی بیان کر چکے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ جملہ مستثنیٰ سے استثناء مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے تابید مراد ہے۔

(۱۰) اور خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ" ان کے دلوں میں بیماری ہے پھر زیادہ کیا اللہ نے ان کی بیماری کو" یہ بیان تو صرف ان کے ذی اختیار ہونے کی فطرت کا ہے اور زیادہ ہونا مرض کا بھی نتیجہ اسی فطرت کا ہے اور اس کو خدا نے بہ سبب علۃ العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کیا ہے جیسا کہ مقدمہ ہفتم میں مذکور ہے۔

(۱۱) یہ جو خدا نے فرمایا کہ" اگر خدا چاہتا تو خدا کی نشانیاں نازل ہونے کے بعد وہ آپس میں نہ لڑتے، لیکن اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے" اول تو خدا کے اس فرمانے سے کہ اگر خدا چاہتا تو وہ آپس میں نہ لڑتے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا لڑنا خدا نے چاہا تھا۔ بلاشبہ یہ بات سچ ہے کہ خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے، مگر اس کے چاہنے کا ظہور اسی طرح ہوتا ہے جس طرح کہ اس نے قانون قدرت میں مقرر کیا ہے۔ پس وہ مختار تھا کہ جس فطرت ذی اختیار پر اس نے ان کو پیدا کیا ہے جو لڑتے ہیں، ان کو دوسری فطرت پر پیدا کرتا۔

(۱۲) یہ جو خدا نے فرمایا ہے کہ ''خدا جس شخص کو فتنے میں ڈالنے کا ارادہ کرتا ہے تو تو ہرگز اس کو خدا سے نہیں بچا سکتا'' بالکل سچ ہے۔ خدا کا ارادہ قانون فطرت میں ظاہر ہوتا ہے ۔پس جس فطرت ذی اختیار ہونے پر خدا نے جس کو پیدا کیا ہے اس کو کوئی تبدیل نہیں کر سکتا ،مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ان کو فتنے میں پڑنے پر مجبور کر دیا تھا، کیونکہ وہ ذی اختیار ہونے کی فطرت پر پیدا ہوئے تھے۔

(۱۳) خدا کے اس فرمانے سے کہ ''خدا نے نہ چاہا کہ ان کے دلوں کو پاک کرے'' اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ان کے دلوں کو ناپاک کرنا چاہا تھا۔ کیونکہ وہ ایک فطرت ذی اختیار ہونے پر پیدا ہوئے تھے، ہاں اگر خدا چاہتا تو ان کو دوسری فطرت عدم اختیار پر پیدا کرتا۔

(۱۴) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''اگر خدا چاہتا تو ان کو سیدھے رستے پر کر دیتا'' یعنی ان کو فطرت غیر اختیاری پر پیدا کرتا ،مگر جبکہ فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا ہے تو ان کو کوئی مجبوری لازم نہیں آتی۔

(۱۵) اسی طرح خدا کے اس فرمانے سے کہ ''اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو سیدھی راہ پر چلاتے ،لیکن ہمارا قول پورا ہوا کہ ہم دوزخ کو جنوں اور آدمیوں سے بھریں گے سب سے'' انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ خدا نے اس کو ایسی فطرت پر پیدا کیا ہے جو ذی اختیار ہے اور بے شک اگر خدا چاہتا تو ان کو ایسی فطرت پر پیدا کرتا جو ذی اختیار نہ ہوتی ۔اس صورت میں اسی فطرت پر چلتے جس فطرت پر پیدا کیا تھا۔

(۱۶) خدا کا یہ فرمانا کہ ''خدا جس شخص کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس شخص کو چاہتا ہے سیدھے رستے پر چلاتا ہے'' یہ اسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر مقدمہ ہفتم میں ہے، یعنی تمام وسائط کو حذف کر کے بندوں کے کاموں کو یہ سبب علۃ العلل ہونے کے اپنی ذات

پاک کی طرف منسوب کرتا ہے۔

(۱۷) خدا نے جو حضرت ابراہیمؑ کی زبان سے یہ فرمایا ہے کہ اگر میرا رب مجھ کو ہدایت نہ کرتا تو بے شک میں ہوتا گمراہ قوم میں سے'' اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ جو گمراہ رہے ہیں ان کو خدا نے چاہا کہ وہ گمراہ رہیں، خصوصا اس صورت میں کہ اس نے انسان کو فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا ہے۔

(۱۸) اور خدا کا یہ فرمانا کہ ''اگر خدا چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے'' یعنی فطرت ذی اختیار پر جو انکو پیدا کیا ہے، اگر وہ چاہتا تو ایسی فطرت پر پیدا کرتا جس میں طاقت شرک کرنیکی نہ ہوتی۔

(۱۹) ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے کہ ''بعض لوگ بعض کے دل میں دھوکا ڈلتے ہیں، اگر تیرا پروردگار چاہتا تو وہ اس کو نہ کرتے۔''

(۲۰) اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''اگر خدا چاہتا تو مشرکین اپنی اولاد کو قتل نہ کرتے۔''

(۲۱) اور خدا نے فرمایا کہ ''اگر خدا چاہتا تو مسلط کر دیتا ان کو تم پر۔''

ان تینوں آیتوں میں لفظ شاء کا ہے، مگر شیت کا ظہور اس فطرت کے پیرائے میں ہوتا ہے جس پر کہ اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ پس خدا نے انسان میں ایسی قوت رکھی ہے کہ وہ چاہے تو دوسروں کو فریب دے اور چاہے تو نہ دے، نیز اس بات کی ہی قوت رکھی ہے کہ مشرکین چاہیں تو اپنی اولاد کو ماریں اور نہ چاہیں تو نہ ماریں اور نیز انسان کو ایسی قدرت بھی دی ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنے بعض بنی نوع پر تسلط حاصل کرے اور اگر نہ چاہے تو نہیں، پس ان تمام افعال میں انسان مجبور نہیں ہے۔ لیکن اگر خدا چاہتا تو ان کو اور قسم کی فطرت پر پیدا کرتا جس سے فریب دہی یا قتل اولاد ممکن نہ ہوتا یا ایک کا دوسرے پر تسلط کرنا لازمی ہوتا۔ پس ان آیتوں سے یہ ثابت نہیں ہوسکتا کہ کافروں نے جو کچھ کیا وہ خدا کی خواہش تھی یا

کافروں کا بچوں کو قتل کرنا یا کافروں کو نبیوں اور نیک بندوں پر مسلط کرنا اس کی مرضی تھی۔

(۲۲) اور خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''اللہ جس کو ہدایت کرنی چاہتا ہے اس کا دل اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کے دل کو تنگ کر دیتا ہے۔'' اگر چہ یہ سب باتیں خود فطرت انسانی سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن چونکہ خدا علۃ العلل ہے اس نے ان باتوں کو جیسا کہ ہم نے مقدمہ ہفتم میں بیان کیا ہے اپنی طرف منسوب کیا ہے اور خدا کے علم میں یہ بات تھی کہ کون شخص مسلمان ہوگا اور کیا چیز اس کے دل میں پیدا ہوگی جس سے کہ وہ اسلام قبول کرے گا اور کیا چیز پیدا ہوگی جس سے کہ وہ اسلام قبول نہ کریگا۔

(۲۳) اور خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''تو صبر کر اور تیرا صبر اللہ کی توفیق سے ہے'' اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ جس نے صبر نہیں کیا اللہ اس کو صبر نہیں دیا کسی طرح پر صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی بات پر صبر کرنا یا نہ کرنا خود فطرت انسانی پر منحصر ہے اور اسی فطرت کے کام میں لانے کا اس میں اشارہ ہے۔

(۲۴) خدا کا یہ فرمانا کہ ''جھگڑا مت کرو'' یہ اشارہ اسی فطرت کی طرف ہے جو خدا نے ان میں پیدا کی ہے جس سے کہ وہ اپنے افعال میں خود مختار ہیں اور یہ بات سچ ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ایسی فطرت پر لوگوں کو پیدا کرتا کہ وہ آپس میں اختلاف نہ کرتے۔

(۲۵) خدا کی نسبت بندوں کا یہ کہنا کہ تو جس کو چاہتا ہے ملک اور عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت، اسی وجہ سے ہے کہ اس کو علۃ العلل تسلیم کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے مقدمہ ہشتم میں بیان کیا ہے۔ اس سے بندوں کا سلب اختیار یا مجبور ہونا نہیں پایا جاتا۔

(۲۶) خدا کا اپنی طرف منسوب کرنا کہ ہم نے کمزوروں پر زبردستوں کو غلبہ دیا ہے، اسی علۃ العلل ہونے کی وجہ سے ہے جس کا ذکر ہم نے مقدمہ ہفتم میں کیا ہے، ورنہ ہر کوئی جانتا ہے کہ غالب اور مغلوب ہونے کے لیے ظاہری اسباب ہوتے ہیں جن کے سبب ایک

غالب اور ایک مغلوب ہوتا ہے۔

(۲۷) خدا کا یہ کہنا کہ "ہم نے نمرود کو پادشاہت دی" اس قسم کا ہے جس کا ذکر ہم نے مقدمہ ہفتم میں کیا ہے۔

(۲۸) غزوۂ تبوک میں جو لوگ جہاد میں نہیں گئے ان کی نسبت یہ کہنے سے کہ "خدا نے ناپسند کیا ان کا جانا" یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے جو قدرت انکو جہاد میں جانے کی فطرتاً عنایت کی تھی ان سے سلب کر لی تھی اور باوجود سلب کرنے کے ان سے ناراض ہوا تھا۔

(۲۹) خدا کا کافروں کی نسبت یہ کہنا کہ "ہم نے دنیا میں ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا ہے" یہ اسی بناء پر ہے کہ خدا کو معلوم ہے کہ وہ لوگ کیا کریں گے اور ان کے لیے کیا ہوگا، جیسا کہ ہم نے مقدمہ ششم میں بیان کیا ہے۔ اس کہنے سے ان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا۔

(۳۰) کافروں کا یہ کہنا کہ اگر خدا چاہتا تو ہم فرشتوں کی پرستش نہ کرتے، اسی قسم کی بات ہے جیسا کہ انسان اپنے افعال کو خدا کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، جس کا ذکر مقدمہ ہفتم میں ہم نے کیا ہے، پاس ان کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ان کو فرشتوں کی عبادت کرنے پر مجبور کیا تھا۔

(۳۱) اور یہ بات کہ ان میں سے بعض کو خدا نے ہدایت دی اور بعض پر گمراہی ثابت ہوئی اور خدا نہیں ہدایت کرتا اس ک جسے گمراہ کرتا ہے، یہ سب بندوں کے افعال ہیں، جو خد بسبب علۃ العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور گویا اپنے علم مستقبل سے کہتا ہے کہ جو گمراہ ہوتے ہیں وہ ہدایت نہیں پاویں گے۔ اس قسم کے طرز کلام سے انسان کے اس نیچر کا بطلان لازم نہیں آتا جس پر وہ خودمختار پیدا کیا گیا ہے۔

(۳۲) مشرکین کا یہ کہنا کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے، اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ان کو شرک کرنے پر مجبور کیا تھا، بلکہ خدا نے ان کے اس کہنے کو ان کی

بے علمی کی طرف منسوب کیا ہے، کیونکہ وہ غلط خیال رکھتے تھے، کہ خدا نے ان کو شرک کرنے پر مجبور کیا ہے۔

(۳۳) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "اگر اللہ چاہتا تو کافر شرک نہ کرتے" اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ایمان اور شرک، ہدایت اور گمراہی جو کچھ دنیا میں ہے، اللہ نے ان سب کے ہونے کا ارادہ کیا ہے، صحیح نہیں ہے، بلکہ خدا کے یہ کہنے کا کہ اگر اللہ چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے یہ مطلب ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ان کو فطرت ذی اختیار پر نہ پیدا کرتا، بلکہ ان کو دوسری فطرت پر پیدا کرتا جس سے شرک نہ کرنے پر وہ مجبور ہوتے۔

(۳۴) لوگوں کے اس کہنے سے کہ کیا ہم کھانا کھلائیں انکو جن کو اگر خدا چاہتا تو کھانا کھلاتا، یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ارادہ کیا کہ بھوکوں کو کھانا نہ دے، کیونکہ بھوکا ہونا یا پیٹ بھرا ہونا اس قوت اکتساب پر یا ان واقعات فطری پر منحصر ہے جو انسانی زندگی میں پیش آتے ہیں۔

(۳۵) اور خدا کا یہ فرمانا کہ "اگر ہم چاہتے تو ہر ایک شخص کو ہم ہدایت دیتے" اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں نے ہدایت نہیں پائی، خدا نے ارادہ کیا کہ وہ ہدایت نہ پائیں اور بے شک خدا میں ایسی قدرت تھی کہ اگر وہ چاہتا تو انکو دوسری فطرت پر پیدا کرتا اور وہ اپنے حالات وافعال میں مجبور ہوتے۔

(۳۶) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص ایمان لاوے، مگر اللہ کی اجازت سے" اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ہر شخص کا ایمان اضطراری ہے اختیاری نہیں، محض غلط ہے، بلکہ اس کے وہ معنی ہیں جو ہم نے پانچویں آیت کی تفسیر میں لکھے ہیں۔

(۳۷) اور یہ بات کہ "خدا جس کو چاہتا ہے وہ ہدایت پاتا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے پھر اس کے لیے کوئی راہ بتانے والا نہیں" یہ اسی بناء پر خدا نے فرمایا ہے جس کے مطابق وہ

بسبب علۃ العلل ہونے کے بندوں کے افعال کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ ہفتم میں بیان کیا ہے۔

(۳۸) یہی تفسیر اس آیت کی بھی ہے جہاں خدا نے اپنے پیغمبر سے فرمایا کہ ”خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔“

(۳۹) اور یہ بات کہ فتح مندی نہیں ہے، مگر خدا کی طرف سے، اس سے پایا جاتا ہے کہ فتح مندوں کی فتح مندی اور کامیابی ان اسباب فطری پر موقوف ہے جو خدا نے اس عالم اسباب میں پیدا کئے ہیں۔

(۴۰، ۴۱) خدا کا یہ فرمانا کہ ”خدا نے ان کے ہاتھوں کو تم سے اور تمہارے ہاتھوں کو ان سے باز رکھا“ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جو فطری اسباب غالب ہونے مغلوب ہونے، شکست پانے اور کامیابی حاصل کرنے کے دنیا میں پیدا کئے ہیں انہی پر یہ تمام واقعات وحالات موقوف ہیں۔

ابن حزم نے ان آیتوں کو چھوڑ دیا ہے جن میں افعال انسانی خود انسانی خود انسان کی طرف منسوب کئے ہیں، جیسے کہ ” **ماظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون** “ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** “ اور مثل اس کے بہت سی آیتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا مرتکب ہے۔ پس جب ان دونوں قسم کی آیتوں پر غور کیا جاوے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا نے اپنی حکمت کاملہ سے انسان کو ایک حد تک ذی اختیار پیدا کیا ہے اور اسی حد اختیار میں جو افعال وہ کرتا ہے اسی کا وہ ذمہ دار اور جوب دہ ہے، خدا اس کو بندے کی طرف منسوب کرے یا علۃ العلل ہونے کے سبب اپنی طرف منسوب کرے۔

....

لا وثوق بما وعدہ اللہ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۷ (دور سوم) بابت یکم ربیع الثانی ۱۳۱۳ھ)

لاوثوق بما وعدہ اللہ (نعوذ باللہ منہا)

یعنی خدا کے وعدوں کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ایک شاعر نے کہا ہے:

خدا کو کام تو سونپے ہیں میں نے سب لیکن
رہے ہے خوف مجھے اس کی بے نیازی کا

میاں! تم کیا کہتے ہو، اگر خدا ہی کے وعدوں پر اعتماد نہ ہوگا، تو پھر کس کے وعدوں پر اعتماد ہوگا۔

تم تو مجھ کو نیچری معلوم ہوتے ہو جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے جو قانون قدرت بتایا ہے اس کے برخلاف نہیں کرتا۔

میاں تم سمجھتے بھی ہو کہ اگر خدا اپنے وعدوں کے برخلاف کرے تو خدا پر کذب لازم آتا ہے۔پھر خدا نعوذ باللہ جھوٹا وعدہ کرتا ہے؟

ہاں، جی ہاں، خدا کے اوپر اگر جھوٹا وعدہ کرنا لازم آتا ہے تو آیا کرے، مگر میں تو

نیچروں کے عقیدے کو نہیں ماننے کا۔

میاں! اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ منافق مرد اور منافق عورتیں اور کافر ہمیشہ جہنم کی آگ میں رہیں گے اور وہی ان کے لیے کافی ہے، لعنت کی ہے ان پر اللہ نے اور ان کے لیے ہے اٹل عذاب۔

اور ایک جگہ خدا نے کہا ہے:۔

وعد اللہ المومنین والمومنات جنات تجری من تحتھا الانھار خالدین فیھا ومساکن طیبۃ فی جنات عدن و رضوان من اللہ اکبر ذالک ھو الفوز العظیم.

''(ترجمہ)'' وعدہ کیا ہے اللہ نے مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں سے بہشت کا ،بہتی ہیں اس میں نہریں، ہمیشہ رہیں گے اس میں اور اچھے ہے اور یہ بڑی کامیابی ہے'' پھر کیا یہ وعدہ جھوٹا ہے اور اعتبار کے لائق نہیں ہے؟

کون کہتا ہے کہ جھوٹا ہے، مگر تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ خدا قادر مطلق ہے جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔ کیا قرآن میں یہ نہیں ہے کہ ''یفعل مایشاء و یحکم مایرید'' پھر اگر خدا نے اپنے قادر مطلق ہونے کے سبب سے منافقوں اور کافروں کو تو بہشت میں بھیج دیا اور مسلمانوں کو دوزخ میں تو پھر تم اس کا کیا کرلو گے؟ اگر تم یہ کہو کہ خدا کو اپنا وعدہ پورا کرنا ضرور ہے تو اس سے خدا کی مجبوری لازم آتی ہے اور وہ فاعل مختار نہیں رہتا اووہ تو ایسا ہی ہوجاتا ہے جس کو کچھ اختیار نہ ہو۔ بت میں اور ایسے خدا میں کیا فرق ہے؟ ہم تو ایسے خدا کو نہیں مانتے جس کو کچھ اختیار نہ ہو۔ نیچری بھی تو یہی کہتے ہیں کہ خدا نے جو قانون قدرت بنایا ہے اس کے برخلاف نہیں کرتا تو ہم ان پر یہی اعتراض کرتے ہیں کہ اگر خدا قانون قدرت کے برخلاف

نہیں کرتا یا جو مقدرات اس نے مقرر کر دئے ہیں ان کے برخلاف نہیں کر سکتا تو ہم ان کے عقیدے کو اسی لیے نہیں مانتے کہ خدا بعوض قادر مطلق ہو۔ کے کاٹ کا پتلا رہ جاتا ہے جس کو کچھ اختیار نہیں ہے۔ پھر اگر خدا اپنے وعدوں کے برخلاف نہ کرتا ہو اور نہ کر سکتا ہو تب بھی وہ ایک کاٹ کا پتلا رہ جاتا ہے تو جب ہم اس کو نہیں مانتے تو اس کو کیوں مانیں گے۔

میاں! تم ذرا سمجھ کر بات کہو کہ اگر کوئی بڑا بادشاہ اپنی خوشی سے کسی انعام کا وعدہ کرے جس میں اس پر کسی کا زور زبر نہ ہو یا اپنی رعیت کے لیے کوئی قانون بنائے اور اس قانون کو نہ توڑے تو اس وعد کے پورا کرنے سے اور قانون کے نہ توڑنے سے اس کا قادر مطلق ہونا کیونکر جا تا رہتا ہے؟

! جی! نہ جاتے رہنے کے کیا سر پر سینگ ہوتے ہیں! جب وہ اپنے وعدے کے خلاف نہ کر سکا اور نہ کیا اور جو قانون اس نے بنایا تھا اس کو نہ توڑا اور نہ توڑ سکا بے اختیار ہو گیا یا نہیں، پھر وہ قادر مطلق کہاں رہا!

میاں ذرا غور تو کرو کہ خدا تعالیٰ نے تمام مقدرات مقرر کئے تھے اور وہ مقدرات کس طرح نہیں ٹلتے، جو ہونی ہے وہ ہوتی ہے اور جو ان ہونی ہے وہ نہیں ہوتی، پھر اس سے کیا خدا کے قادر مطلق ہونے میں کچھ فرق آتا ہے؟

ہاں ہاں فرق آتا ہے، وہ قادر مطلق ہیں رہتا۔ ایسے بے اختیار خدا سے نہ کوئی محبت رکھ سکتا ہے نہ اسکی عبادت کر سکتا ہے۔ ایسے خدا سے تو بت بہتر ہیں کہ اگر ہم ان کو اٹھا کر کسی کے سر پر ماریں تو اس کا سر پھٹ جائے گا، مگر جس خدا کا تم ذکر کرتے ہو اس سے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔

میاں! تم یہ تو سمجھو کہ ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے۔ نہ اس وقت سے پہلے آتی ہے نہ اس سے پیچھے۔ خدا نے خود فرما دیا ہے ”اذا جاء اجلھم لا یستقدمون ساعۃ ولا یستاخرون

’’پھر وقت معین پر موت آنے سے کیا خدا کا قادر مطلق ہونا باقی نہیں رہتا؟

ہاں اگر ہم خدا سے دعا کریں کہ فلاں شخص کی موت کا جو وقت معین ہے وہ ٹل جائے یا اس وقت سے پہلے اس کو موت آجائے اور خدا اس کی موت کو نہ ٹلا دے یا اس کو وقت سے پہلے نہ بلا لے تو وہ قادر مطلق نہیں رہتا۔ خدا تو بڑی چیز ہے اس کے بندے جو کامل ہیں اور ولی اللہ ہیں وہ بھی تو ایسا کر سکتے ہیں، پھر اگر خدا ایسا نہیں کر سکتا تو قادر مطلق کاہے کا ہے۔ تم نے سنا نہیں کہ حضرت موسیٰؑ نے اپنی عمر میں سے دس برس حضرت یوسف کو دے دئے تھے اور جو وقت حضرت یوسفؑ کے مرنے کا تھا اس سے دس برس زیادہ وہ زندہ رہے۔ خدا نے اپنے قادر مطلق ہونے سے حضرت یوسفؑ کو ان کی موت کے وقت سے دس برس زیادہ زندہ رکھا۔ حضرت موسیٰؑ کی موت کا جو وقت مقرر تھا اس سے دس برس پہلے ملک الموت تشریف لائے۔ انھوں نے کہا، ہیں! تو ابھی کیوں آیا۔ میری عمر میں ابھی دس برس باقی ہیں اور دس برس جو حضرت یوسفؑ کو دئے تھے اس سے ناٹ گئے اور ملک الموت کو ایسا گھونسا مارا اور وہ روتا ہوا خدا کے پاس گیا۔ خدا نے بسبب اپنے قادر مطلق ہونے کے کہا کہ خبر دس برس موسیٰ کو اور زندہ رہنے دو اور یوسف کو بھی دس برس اور زندہ رہنے دینا۔ یہ معنی ہیں قادر مطلق ہونے کے اور ہم تو ایسے ہی خدا کو مانتے ہیں اور جس کو تم خدا کہتے ہو اس کو تو ہم کاٹ کا پتلا جانتے ہیں۔

میاں!! اب تمہارے سمجھانے کی کچھ امید نہیں رہی، تم کسی کے سمجھائے سے نہیں سمجھنے کے۔ خدا تم کو ہدایت کرے۔

....

روح اور اس کا وجود علیحدہ مادے سے

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۲ (دور سوم) یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ صفحہ ۲۶، ۲۷)

السلام علیکم! آپ کو دیکھ کر تو میری روح خوش ہوگئی۔ روح! کیا اب تک آپ روح ہی کے پھندے میں پھنسے ہوئے ہیں؟ وہ زمانہ تو گیا جب روح کا جال پھیلا ہوا تھا۔ جہالت کے زمانے میں جب نہ انسان کے دماغ کو نہ علوم وفنون کو ترقی ہوئی تھی، روح ہی روح تھی۔ پہاڑ میں، درخت میں، سمندر میں، آسمان میں، زمین میں، چاند سورج ستاروں میں، گنگا مائی، جمنا مائی، سب میں روح مانی جاتی تھی، جب انسان میں بھی روح مانتے تھے۔ وہ جہالت کا زمانہ گیا اب کیسی روح، البتہ پیروں کے ملفوظات میں ان کے مریدوں کا لکھا ہوا پاؤ گے کہ حضرت کے پاس سمندر کی روح آتی ہے۔ جس مکان میں رہتے ہیں اس کی روح بھی آتی ہے۔ مردوں کی روحیں آتی ہیں، حضرت بڑے پیر کی روح آتی ہے، آج آپ کی زبان سے بھی روح کا لفظ سن کر مجھ کو نہایت تعجب ہوا۔

حضرت! کیا دنیا میں کوئی غیر مادی چیز نہیں ہے؟ نہیں تعجب! میں تو بہت سی غیر مادی چیزیں دنیا میں دیکھتا ہوں۔

خوب! تو آپ بڑے روشن ضمیر ہیں۔ میاں جب تک مادے سے مادہ نہیں ملتا، یعنی

ایک مادہ دوسرے مادے کو نہیں چھوتا، یا نہیں ٹکراتا کوئی حرکت پیدا نہیں ہوسکتی اور نہ کوئی جوش ابھرتا ہے۔۔ دیکھو یہ میرا ہاتھ ہے، جب تک تمہارا ہاتھ اس سے نہ ٹکراوے یہ ہٹ نہیں سکتا۔ یہ کاغذ میرے ہاتھ میں ہے، جب تک ہوا اس کو نہ لگے ہل نہیں سکتا۔

بھلا حضرت ! مقناطیس لوہے سے تو الگ رہتا ہے، پھر اگر اس میں روح نہیں تو لوہے کو کیونکر کھینچ لیتا ہے؟

میاں کبھی تم نے الیکٹرسٹی کا تماشا دیکھا ہے؟ دھات کے تار یا ٹکرے میں سے بجلی نکلتی ہے اور ایتھر میں ہوکر دوسری چیز میں چلی جاتی ہے اور اس کو ہلا دیتی ہے۔ اس طرح مقناطیس میں سے اسی قسم کی ایک چیز نکلتی ہے اور ایتھر کے ذریعے سے لوہے تک پہنچتی ہے اور لوہے کو کھینچ لیتی ہے اور چونکہ کوئی مادہ کسی دوسرے مادے کے چھوئے بغیر حرکت نہیں کرتا ، پس مقناطیس کی قوت بھی ایتھر میں سے ہوکر لوہے کو چھوتی ہے اور مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتا ہے، احمق سمجھتے ہیں کہ اس میں روح ہے۔

اب تم دیکھو کہ اگر ہم مقناطیس اور لوہے میں ایک ایسی چیز آڑ کر دیں جس میں سے پار ہوکر ایتھر مقناطیس کی قوت کو لوہے تک نہ پہنچا سکے یا مقناطیس کو لوہے سے دور رکھیں تو مقناطیس لوہے کو نہیں کھینچتا۔ کوں نہیں کھینچ سکتا؟ اس لیے کہ مادے نے کسی ذریعے سے مادے کو چھوا نہیں۔

اچھا حضرت ! میں نے غلط کہا کہ آپ کو دیکھ کر میری روح خوش ہوئی، اب میں یہ کہتا ہوں کہ میرا دل خوش ہوا۔ میں بھی مادی ہوں میرا دل بھی مادی ہے، آپ بھی مادی ہیں، مگر نہ آپ نے مجھ کو چھوا تھا نہ میں نے آپ کو، پھر میرا دل کیوں خوش ہوا؟

میاں یہ سب بے علمی اور ناسمجھی کے خیالات ہیں۔ انسان میں بھی وہی چیز ہے جو مقناطیس میں ہے اور جس طرح مقناطیس سے وہ قوت آنکھوں سے ایتھر کے ذریعے سے

لوہے تک پہنچتی ہے اس طرح وہ قوت ایتھر کے ذریعے سے لوہے تک پہنچتی ہے اسی طرح وہ قوت ایتھر کے ذریعے سے محبوب چیز کو جا کر چھوتی ہے اور دل میں حرکت پیدا ہوتی ہے جس کو تم خوشی سے تعبیر کرتے ہو۔ اگر وہی شخص جس کو تم دیکھ کر خوش ہوئے تمہارے گلے لگ جاوے تو تم کو بہت زیادہ خوشی ہوگی۔ اگر کوئی ایسی ہستی تمہارے سامنے آوے جس سے تم کو زیادہ رغبت ہو تو زیادہ دل خوش ہوگا، اگر وہی تمہارے گلے لگ جاوے تو قوت مقناطیسی بہت زیادہ حرکت میں آوے۔

حضرت! تو آپ کا یہ مطلب ہے کہ دنیا میں بجز مادی چیزوں کے کوئی غیر مادی چیز نہیں ہے؟ ہاں یہی مطلب ہے۔

حضرت یہ تو صحیح نہیں ہے۔۔۔ آپ مادہ کس کو کہتے ہیں؟ جسمیں طول، عرض اور عمق اور ثقل ہو اس کو ہم مادہ کہتے ہیں، خواہ وہ آنکھ سے دکھائی دے یا نہ دکھائی دے۔۔ ہوا کو سب مادہ مانتے ہیں پھر کیا وہ دکھائی دیتی ہے؟۔۔۔ اگر روشنی کے شعلے میں اور ہم میں ایتھر کا مادہ نہ ہو تو روشنی بھی ہم تک نہ پہنچے۔ غرضیکہ جب تک خود مادے یا کسی ذریعے سے دوسرے مادے تک نہ پہنچے تو کوئی جدید حالت مادے میں نہیں پیدا ہوسکتی۔

جناب یہ تو سب سچ ہے، مگر غیر مادی چیزیں بھی دنیا میں موجود ہیں۔ پرچھائیں دنیا میں موجود ہیں اور وہ مادہ نہیں، کیونکہ اس میں عرض اور طول ہے، عمق اور ثقل نہیں، غرضیکہ جو تعریف آپ نے مادے کی تھی اس سے خارج ہے۔

اس کو جانے دو، علم اور خیال کیا چیز ہے، محض ایک انکشاف ہے جس کا نہ عرض ہے نہ طول نہ عمق اور نہ اس میں ثقل اور کچھ شک نہیں کہ دنیا میں موجود ہے اور ہم جانتے ہیں کہ فلاں شخص کو فلاں چیز کا علم ہے۔ عشق کیا چیز ہے؟ معشوق سامنے ہو یا اوجھل میں، ایک شہر میں ہو یا پر شہر میں بلکہ زندہ بھی نہ ہو، مگر عشق موجود ہے اور ہم جانتے ہیں کہ فلاں شخص کو

فلاں شخص سے عشق ہے جس کے لیے نہ طول کہہ سکتے ہیں نہ عرض، نہ عمق نہ ثقل، پس کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ جو چیزیں مادی نہیں وہ دنیا میں موجود نہیں اور جب غیر مادی چیزوں کا دنیا میں موجود ہونا تسلیم کیا جاوے تو کیا وجہ ہے کہ روح کو بھی جسے ہم غیر مادی کہتے ہیں دنیا میں موجود ہونا نہ مانا جاوے۔

میاں جن چیزوں کا تم نے بیان کیا وہ تو مادے کے خواصوں میں سے بعض خاصہ ہیں جو اس کے ساتھ موجود ہیں اور غیر مادی چیزیں موجود فی العالم نہیں ہیں۔

حضرت اول تو آپ کو ثابت کرنا چاہئے کہ علم اور خیال اور عشق اور مثل اس کے بہت سی چیزیں جو انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہیں وہ خواص مادہ سے ہیں اور اگر خواص مادہ سے ہیں تو وہ کیوں نہیں اس طرح ہر مادے کے ساتھ پائی جاتیں جیسے کہ عرض وطول وعمق اور ثقل؟

حضرت اول آپ اس بات کو ثابت نہ کرسکیں گے اور اگر آپ یہ کہیں کہ جو مادہ انسان اور حیوان میں ہے اس مادے کے خواص میں سے یہ سب چیزیں ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ تو صرف نام کی تبدیلی اور لفظی بحث ہے، جس کو ہم روح کہتے ہیں اسی کو آپ غلطی سے خواص مادہ انسانی کہتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ منفرد عن المادہ بھی اس کا وجود دنیا میں ہے یا نہیں، ہم کہتے ہیں کہ اس کا ہونا اس کے نہ ہونے سے زیادہ تر قرین عقل ہے، کیونکہ اول تو مادہ کسی ایسی چیز کو پیدا نہیں کرسکتا جو غیر مادی ہو اور جبکہ خواص مادہ میں سے اس کا ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، تو ضرور وہ ایک چیز علیحدہ ہے جو مادے میں مل گئی ہے اور اسی سبب سے اس کی زیادہ حقیقت کا بجز اس کے کہ قل الروح من امر ربی اور کچھ بیان نہیں ہوسکتا۔

....

نقل او عقل میں مخالفت

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر۲ (دور سوم) یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ صفحہ ۲۸۔۲۹)

اس مقام پر نقل سے مراد وہ امور ہیں جو قرآن مجید اور قول رسول صلعم سے جس کی پو رے طور پر صحت ہوگئی ہو پائے جائے ہوں اور عقل سے وہ امور مراد ہیں جو مباحث عقلی یا تحقیقات علوم طبیعیات سے پائے گئے ہوں۔

ہمارا تو یہ عقیدہ ہے کہ ورڈ گاڈ یعنی کلام الہی وار ورک آف گاڈ، یعنی خدا کے کام میں کبھی مخالفت نہیں ہوسکتی۔ یہی اعتقاد ہمارا حدیث نبوی کی نسبت ہے، بشرطیکہ وہ روایتا اور درایتا ثابت ہوئی ہو۔

مگر اس مقام پر ہم کو اس امر پر زیادہ بحث مقصود نہیں ہے، بلکہ صرف یہ بات دکھائی ہے کہ اور عالموں کا اس میں کیا قول ہے، چنانچہ اس امر کی نسبت ابن تیمیہ اور ابن رشد کے اقوال اور شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ کا قول جو بہت بڑے عالم شیعہ مذہب کے ہیں، نقل کرتے ہیں اور ان کو سمجھنا اور ان پر غور کرنا اور کوئی رائے قرار دینا پڑھنے والوں پر چھوڑتے ہیں، مگر اتنا بنا دیتے ہیں کہ ابن تیمیہ کی رائے کا یہ نتیجہ ہے کہ نقل کو عقل پر مقدم کیا جاوے، کیونکہ وہ دلیل عقلی کا نقل کے خلاف ہونا محال سمجھتا ہے۔ ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ اگر نقل پر بخوبی غور

کیا جاوے گا اور اسکے ماسیق اور مالحق پر خیال کیا جاوے گا تو خود نقل سے ظاہر ہوگا کہ وہ
مول ہے اور اس کے بعد عقل اور نقل میں مخالفت نہیں رہے گی۔ شریف مرتضیٰ کی یہ رائے
ہے کہ عقل کو مقدم رکھنا چاہیے اور اگر نقل کسی طرح اس کے مطابق نہ ہو تو اس کو چھوڑ دینا اور
سکوت کرنا چاہیے۔

چنانچہ یہ ہیں اقوال ان تین عالموں کے

قول ابن تیمیہ

فلو قال قائل اذا قام الدليل العقلى القطعى علىٰ مناقضة هذا (السمعى) فلا بدمن تقديم احد هما فلو قدم هذا السمعى قدح فى اصله و ان قدم العقلى لزم تكذيب الرسول فيما علم بالا ضطرار انه جاء به وحذا هوا لكفر الصريح فلا بدلهم من جواب عن هذا والجواب عنه انه يمتنع ان يقوم عقلى قطعى يناقص هذا فتبين ان كلما فلم عليه دليل قطعى سمعى يمتنع ان يعارضه قطعى عقلى (كتاب العقل والنقل لا بن تيميه صفحه ۱۹ نسخه قلمى).

(ترجمہ) ''پس اگر کوئی کہے کہ جب یقینی دلیل عقلی سمعی دلیل کے خلاف ہو تو دونوں
میں سے ایک کو مقدم کرنا ناگزیر ہوگا۔ پس اگر سمعی دلیل مقدم کی جاوے تو اصل کے خلاف
ہوگا اور عقلی دلیل مقدم کی جاوے تو رسول کو جھٹلانا لازم آوے گا، ایسی بات میں جس کی
نسبت اضطراری علم ہے کہ رسول نے فرمایا ہے۔ اور یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ پس اس بات کا ان

کو جواب دینا چاہیے اور جواب یہ ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی یقینی عقلی دلیل سمعی دلیل کے خلاف ہو۔ پس ظاہر ہوگیا کہ جس بات پر یقینی سمعی دلیل قائم ہو محال ہے کہ یقینی عقلی دلیل اس کے خلاف ہو۔''

قول ابن رشد

ونحن نقطع قطعا ان کل ما ادیٰ الیه البرهان و خالفه ظاهر الشرع ان ذالک الظاهر یقبل التاویل علی قانون التاویل العربی وهذه القضیة لا یشک فیها مسلم ولا یرتاب بها مومن وما اعظم از یاد الیقین بها عند من زا ول هذا المعنی وجربه و قصد هذا المقصد من الجمع بین المعقول والمنقول بل نقول انه مامن منطوق به فی الشرع مخالف بظاهره لما ادی الیه البرهان الا اذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر اجزائه وجد فی الفاظ لشرع ما یشهد بظا هره لذلک التاویل اور یقارب ان یشهد.

(کتاب فصل المقا ل و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الا تصال لا بن رشد).

(ترجمہ) اور ہم کو پورا یقین ہے کہ جس بات پر دلیل ہو اور ظاہر شرع اس کے خلاف ہو تو وہ ظاہر عربی کے قانون تاویل ہوگا اور یہ قضیہ ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں ہو سکتا اور اس شخص کو اس قضیہ کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اس کی مشق اور تجربہ کیا ہو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاہا ہو، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جب کوئی ظاہر شرع اس بات کے خلاف ہو جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ جب شرع کے لحاظ کیا جائے اور اس کے تمام حصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ اس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کی ہے اگر بعینہ ایسا نہ ہوگا تو اس کے قریب ہوگا۔''

قول شریف مرتضیٰ

اعلم انا المصمول فیما یعتقد علی ماتدل الادلة علیه من نفی واثبات فاذا دلت الادلة علیٰ امر من الامور وجب ان نبنی کل وارد من الاخبار اذاکان ظاهره بخلافه علیة و نسوقه الیه ونطابق بینه و بینه ونخلی ظاهرا ان کان له نشرط ان کان مطلقا و نخصه ان کان عاما و نفصله ان کان مجملا و نوفق بینه و بین الادلة من کل طریق.

اقتضی الموافقة و آل الی المطا بقة و اذا کنا نفعل ذالک ولا نحتشمه فی ظواهر القرآن المقطو علیٰ صحتة المعلوم وردوه فکیف نتوقف عن ذالک فی اخبار احادلا لوجب علماء ولا نثمر یقینا فمتی وردت علیک اخبار فا عرضها علیٰ هذه الجملة و اینها علیها وافعل فیها ما حکمت به الا دلة واوجبة الحجج العقلیة وان تعذر فیها بناء و تاویل و تخریج و تنزیل فلیس غیر الاطراح لها و ترک التصریح علیها ولو اقتصرنا علیٰ هذ ہ الجملة لا کتفینا فیمن یتدیر ویتفکر.

(درر غرر شریف مرتضیٰ علم الهدی)

(ترجمہ) ''اعتقادات میں بس انھیں باتوں پر اعتماد کرنا چاہیے جو دلیلوں سے اثبتا

یا نفیاً ثابت ہوں۔ پس جب دلیلیں کسی بات پر دلالت کریں۔ پس واجب ہے کہ جو خبریں ظاہر میں اس بات کے خلاف ہوں ان خبروں کو ہم اس بات کی طرف کھینچ لاویں اور اس سے مطابق کر دیں اور ان خبروں کے ظاہر کو چھوڑ دیں اور مطلق ہوں تو شرط لگا دیں اور عام ہوں تو خاص کر دیں اور مجمل ہوں تو تفصیل کر دیں اور جس راہ سے ہو ان خبروں میں اور دلیلوں میں مطابقت کر دیں۔

اور جب ہم قرآن کے ظواہر کی نسبت جن کی صحت یقینی ہے اور جن کا نازل ہونا قطعی ہے ایسا کرتے ہیں تو اخبار احاد کی بابت جو علم اور یقین کا موجب نہیں ہوتیں، ایسا کرنے میں کیوں رکیں گے۔ پس جب تجھ پر خبریں وارد ہوں تو ان کو دلیلوں سے مقابلہ کر اور جو مقتضا دلیلوں کا ہو ان خبروں کی نسبت وہی برتاؤ کر اور اگر ان کی تاویل اور نکالنا اور اتارنا نہ ہو سکے تو سوائے گرا دینے خبروں اور ان کی تصریح چھوڑ دینے کے کیا چارہ ہے۔ اور اگر ہم ان باتوں پر اقتصار کریں تو ان لوگوں میں سے جو تامل اور فکر کرتے ہیں کافی ہوگا۔

التلازم بین العلۃ والمعلول

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۳ (دور سوم) یکم ذی الحجۃ ۱۳۱۱ھ)

اس بات کو تمام اہل مذاہب تسلیم کرتے ہیں کہ خدا خالق جمیع کائنات ہے، یعنی خدا علت ہے اور تمام مخلوق اس کی معلول ہے، بواسطہ یا بلا واسطہ اور اسی لیے خدا کو علۃ العلل کہا جاتا ہے۔

ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ معلول علۃ سے جدا نہیں ہوتا، نہ علۃ معلول سے، یعنی علۃ و معلول ایک ہی ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ جہاں اور جس وقت علۃ ہوگی اسی وقت اور اسی کے ساتھ معلول بھی ہوگا اور اسی طرح جس وقت معلول ہوگا اسی کے ساتھ علۃ بھی ہوگی۔ غرضیکہ معلول کا علۃ سے اور علۃ کا معلول سے جدا ہونا محال ہے۔

اس مسئلے کے ماننے میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ جب خدا کو علۃ وجود کائنات مانا جو ازلی ہے اور اس بات کو بھی مانا کہ معلول علۃ سے اور علۃ معلول سے جدا نہیں ہوتا تو لازم آتا ہے کہ کائنات بھی ازلی ہو اور عقیدہ العالم حادث غلط ہو جاوے، اس لیے امام غزالیؒ اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں فرماتے ہیں کہ حکماء کا یہ مسئلہ کہ ''دو چیزوں، یعنی سبب اور مسبب کا ملنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے، یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں

ہے اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے'' اسلام کے برخلاف ہے۔

ابن تیمیہ بھی مثل امام غزالیؒ کے اس مسئلے کو غلط بتاتے ہیں۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''العقل والنقل'' میں کہا ہے کہ یہ کہنا کہ اثر موثر تام سے ملا ہوا ہوتا ہے اور اس کی تاثیر کے لیے ضرور ہے کہ اثر تاثیر سے دیر کر نہ ہو اور اثر کے بعد ہو اور نہ اثر اور تاثیر میں وقفہ ،یعنی فترۃ یا فاصلہ ہو۔ یہ رائے دھریوں کی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ زمانہ قدیم ہے، کیونکہ اس کا جو صانع ہے وہ قدیم ہے۔

اس کے بعد ابن تیمیہ نے ان رایوں کی کہ اثر اور تاثیر یا علۃ ومعلول ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، تردید کی ہے اور کہا ہے کہ جب خدا کو علۃ قرار دیا گیا ہے اور جو کچھ سوا خدا کے ہے وہ بواسطہ یا بلا واسطہ خدا کا معلول ہے تو لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز حادث نہ ہو، کیونکہ خدا تو ازلی ہے اور علۃ ومعلول کا ملنا زمانے میں واقع ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے جو حوادث کہ واقع ہوتے ہیں ان کے لیے کوئی دوسری علۃ تام چاہیے اور اس سے تسلسل علتوں کا لازم آتا ہے، یا تمام علتیں اور ان کے معلول ان واحد میں موجود ہوں اور یہ امر سب کے نزدیک باطل ہے۔

ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا خالق کائنات ہے اور وہ علۃ العلل وجود کائنات کا ہے اور تمام مخلوق اس کی معلول ہے، اور یہ مسئلہ بھی بالکل سچ اور مطابق فطرت کے ہے نہ معلول علۃ سے جدا ہوتا ہے اور نہ علۃ معلول سے۔ جہاں علۃ ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا وہاں علۃ ہوگی۔ امام غزالیؒ نے جو اس مسئلے کو خلاف مذھب اسلام کہا ہے اور ابن تیمیہ نے جو اس مسئلے کی صحت پر اعتراض کیے ہیں اور اس کو غلط اور دھریوں کا مذہب ٹھہرایا ہے دونوں نے غلطی کی ہے۔

اس زمانے میں نیچرل فلاسفی کو کچھ ترقی نہیں ہوئی تھی اور نہ موجودات عالم کی تحقیقات ہوئی تھی۔ اس لیے ان کو اس فطرت پر جس پر خدا نے عالم کو پیدا کیا ہے غور کرنے کا اور اس سلسلہ علۃ ومعلول کو سمجھنے کا موقع نہیں ملا جس سلسلہ علۃ ومعلول پر خدا نے عالم وما فیہا کو پیدا کیا ہے۔

موجودات عالم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز جو دنیا میں ہے اور ہم جس کے وجود کی علت ذات باری کو قرار دیتے ہیں، اس کی حالت ان علل کے سبب سے جو اس پر موثر ہیں تبدیل ہوتی رہتی ہے اور وہ تبدیل حالت جو معلول علل ہے دوسرے معلول کی علۃ ہو جاتی ہے اور بمجرد علۃ ہونے کے اس کا معلول موجود ہو جاتا ہے اور وہ کسی دوسرے معلول کی علت ہوتا ہے۔

ہم بطور مثال کے ایک درخت کے بیج کو لیں جو زمین میں دبا ہوا ہے وہ صرف اس بات کی علۃ ہے کہ زمین کی حرات اور رطوبت اور اجزائے زمین کو جو اس کے مناسب ہیں اپنے میں جذب کرے۔ یہ علۃ اپنے معلول سے جب تک کہ کوئی امر مانع نہ ہو کبھی جدا نہیں ہوتی۔ پھر رفتہ رفتہ وہ علۃ ہو جاتا ہے تو اپنے معلول سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور نہ معلول اپنی علۃ سے پھر وہ علۃ ہو جاتا ہے زمین سے زیادہ مادہ جذب کرنے کا اور علۃ ہو جاتا ہے ٹہنیاں اور پتے پیدا ہونے کا، پھر وہ علۃ ہو جاتا ہے علاوہ زمین سے مادہ جذب کرنے کے ہوا اور روشنی سے مادہ جذب کرنے کا اور رفتہ رفتہ وہ علۃ ہو جاتا ہے پھول آنے اور پھل لگنے کا۔ اور کبھی کوئی علۃ کسی حال میں اپنے معلول سے جدا نہیں ہوتی ہے اور نہ معلول علۃ سے۔

یہی طریقہ عالم میں تمام حوادث کے پیدا ہونے کا ہے اور اس کو فطرت یا نیچر یا قانون قدرت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس ابن تیمیہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ حوادث محتاج ہوں گے ایسی علۃ ناہ کے جو ان سے ملی ہوئی ہو۔ یہ کوئی مقام اعتراض کا نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہی

ہوتا ہے اور ایسا ہی ہونا چاہیے۔ تمام حوادث جو دنیا میں حادث ہوتے ہیں ان کے لیے کوئی نہ کوئی علۃ ان کے حدوث کی ان کے مقارن ہوتی ہے، اور سلسلہ علل میں ہر علۃ اپنے معلول کے لیے علۃ تامہ ہوتی ہے۔

مگر یہ کہنا ابن تیمیہ کا صحیح نہیں ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز حادث نہ ہو کیونکہ حدوث حوادث کا عالم میں بواسطہ علتوں کے ہوتا ہے اور جب وہ علتیں موجود ہوتی ہیں معا ان کا معلول بھی موجود ہوتا ہے اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ایسی حالتوں میں علتوں کا تسلسل لازم آوے گا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس میں تسلسل ممتنع کس طرح لازم آتا ہے اور تسلسل لازم آنے سے انھوں نے کیا مراد لی ہے اور نہ یہ کہنا ابن تیمیہ کا صحیح ہوتا ہے کہ اس صورت میں تمام علتوں اور معلولات کا ایک ان واحد میں موجود ہونا لازم آوے گا، کیونکہ تمام حوادث گو علۃ العلل کے معلول ہوں مگر وہ بواسطہ دیگر علتوں کے جو بتدریج موجود ہوتے ہیں معلول ہوتے ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ بعض اہل کلام کی یہ رائے ہے کہ واجب ہے تاخیر ہونا اثر کا موثر تام سے اور اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ موثر بدون کسی سبب جدید کے موثر تام ہو جائے۔ بعد ازانکہ وہ موثر تام نہ تھا یا یہ لازم آتا ہے کہ حوادث پیدا ہوں بدون موثر تام کے۔

اول تو ہم اس مذہب کو جس کو ابن تیمیہ نے مذہب بعض اہل کلام کا بیان کیا ہے غلط کہتے ہیں، معہذا جو اعتراض کہ انہوں نے بیان کئے ہیں وہ اس غلط مذہب پر وارد ہوتے ہوں تو ہوں مگر جو امور کہ ہم نے بیان کئے ہیں اس پر وارد نہیں ہو سکتے، کیونکہ اس کی رو سے نہ موثر ناتمام تام ہو گیا ہے اور نہ حوادث بدون موثر یا علت کے پیدا ہوتے ہیں۔

ابن تیمیہ نے اس باب میں ایک اور مذہب بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض کا یہ

مذہب کہ موثر تام کولازم ہے کہ اس کا اثر ہو جائے ، نہ بلحاظ زمانہ اس کے ساتھ ہواور نہ اس سے دیر کر جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے

انما قولنا لشیئی اذا اردنا ہ ان نقول له کن فیکون :

،مگر اس مذہب کی بھی تردید کی ہے ۔ پھر لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ خدائے مختار کی تاثیر اور علۃ موجبہ کی تاثیر میں فرق ہے۔ خدائے مختار کی تاثیر بہ ترافی ہوتی ہے اور علۃ موجبہ کی تاثیر مقارنت اثر اور موثر کی ہوتی ہے۔ اس قول کو بھی ابن تیمیہ نے غلط بیان کیا ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ یہ سب تقریریں غلط اور لچر ہیں اور صحیح مسئلہ یہی ہے کہ علۃ معلول سے اور معلول علۃ سے اور سبب مسبب سے اور مسبب سبب سے جدانہیں ہوتا۔

نیچرل سینز کے علماء کے نزدیک یہ امر محقق ہوا ہے کہ ابتداء میں صرف مادہ تھا ، اجزائے لایتجزیٰ یا اجزاء صغار دیمقراطیسی کی صورت میں جو فضائے محض میں مملوتھا۔ پھر اس سے تمام کائنات بنی۔ آئندہ سے ہم ان اجزاء صغار کو سالمات سے تعبیر کریں گے۔

اس مادے کا پتا یہودیوں اور مسلمانوں کی کتابوں سے بھی پایا جاتا ہے۔ توریت میں لکھا ہے کہ ابتداء میں خدا کی روح پانی پر تھی۔ قرآن مجید میں ہے

ثم استویٰ الیٰ السماء وھی دخان فقال لھا والارض ائتیا طوعاً او کرھا قالتا اتینا طائعین اور مشکوۃ میں عمران بن حصن کی حدیث میں ھے قال کان اللہ ولم یکن شیئی قبلہ وکان عرشہ علی الماء اور دوسری حدیث میں ھے جس کو رزین نے روایت کیا ھے قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ماتحتہ ھوا ء وما فوقہ ھوا و کان عرشہ علی الماء.

دخان کا لفظ جو قرآن مجید میں ہے وہ ایسے ہی مادے کا خیال کرتا ہے جو سالمات کی صورت میں بغیر رشن ہوئے فضائے محض میں مملو ہو۔

غمام کے معنی لغت میں بادل کے لکھے ہیں، مگر درحقیقت تحقیق نہیں ہوا کہ کس قسم کے بادل کو کہتے ہیں، لسان العرب میں لکھا ہے

: قال الازهری والقول عندی ما قاله ابو عبید انه الحماء ممدود و وا لسحاب ولا یدری کیف ذالک العماء بصفة تحصره ولا نعمت تحده و یقوی هذا القول قوله تعالیٰ هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام ولملائکة.

بہرحال اس مادے کا پتا مذہبی کتابوں میں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو، مگر اس پر یہ بحث ہے کہ آیا یہ مادہ آپ ہی آپ تھا یا کسی علۃ کا معلول، یعنی خالق کا مخلوق تھا۔ دھریہ کہتے ہیں کہ آپ ہی آپ تھا، کم سے کم یہ کہ وہ نہیں جانتے، شاید کوئی خالق ہو یا نہ ہو۔

مگر میں یقین کرتا ہوں اور غالبا سب مسلمان یقین کرتے ہیں کہ وہ مادہ بھی مخلوق ہے اور خدا نے جو علۃ العلل ہے اس کو پیدا کیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس مادے میں تغیرات پائے جاتے ہیں۔ کبھی وہ ہوا کی صورت میں ہے کبھی پانی کی، کہیں گل ہے او رکہیں گل، کہیں ہاتھی ہے اور کہیں مچھر، کہیں آگ ہے اور کہیں پانی، کہیں درخت ہے اور کہیں پتھر، کہیں شیر ہے اور کہیں بکری، اگر وہ اپنے آپ تھا اور جس صورت میں تھا اس میں تبدلات کا کون باعث ہوا۔ وہ خود تو اپنے تبدلات کا باعث نہیں ہوسکتا، بلکہ کوئی دوسرا اس کے تبدلات میں موثر ہے اور یہ تغیرات اس بات کے بدیہی ثبوت ہیں کہ وہ کسی علۃ کا اپنے وجود میں بھی معلول ہے۔ اس لیے ہم یقین کرتے ہیں کہ اس علۃ العلل نے جس کو

خدا کہتے ہیں اس کو مخلوق کیا ہے۔

نیچرل سینز کے علماء اگر یہ کہیں کہ ان تبدلات کا باعث کوئی دوسرا موثر نہیں ہے، بلکہ خودخوص مادہ ان تغیرات کا باعث ہے۔ ان کے باہمی اتصال سے یہ تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اول تو ان کے پاس اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ تغیرات خواص مادہ کے سبب سے ہیں، بلکہ انھوں نے ان تغیرات کو جن کو ہم بوجہ اثر موثر بیان کرتے ہیں خواص مادہ سے تعبیر کیا ہے اور اس صورت میں صرف نزاع لفظی ہے، دوسری کوئی وجہ اس کی نہیں بتا سکتے کہ وہ سالمات جو آپس میں باہم مماثل اور آپس میں شامل تھے کیوں زیادہ متصل ہوئے اور کیوں ایسی خاص طرح سے متصل ہوئے کہ کچھ پہاڑ کی صورت میں ہو گئے اور کچھ ایسی طرح سے ملے کہ دریا اور سمندر بن گئے اور اور کچھ ایسی طرح سے ملے کہ بکری بن گئے اور کوئی شیر اور کوئی چوہا اور کوئی بلی، پھر جو شے ان سے مل کر بنی ہے اس کی ترتیب اور اس کا نظم ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر اور سمجھ کر عقل حیران ہوتی ہے اور جن مقاصد کے لیے ملے ہیں ایسی خوبی سے ملے ہیں کہ اور طرح پر وہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ پھر تمام چیزوں جمادات، نباتات، حیوانات میں ایک چھوٹے سے تنکے اور نہایت چھوٹے سے بھنگے سے کر ہاتھی اور ویل مچھلی تک اور عظیم الشان درختوں تک وہ تمام اعضاء ان میں موجود ہیں جن کی ضرورت ان کو ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک نہایت دانش مند حکیم نے ان سالمات مین متعدد طرح سے اتصال کی ایسی قدرت، اور ہم قبول کرتے ہیں کہ ایسی خاصیت عنایت کی ہے جو مختلف طرح پر آپس میں ملتے ہیں اور ایسی عجیب صورتیں بدلتے ہیں فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ ان تمام باتوں کی نسبت یہ کہہ دینا کہ یہ سب از خود خواص مادہ س بلا موثر ہیں یا افاقیہ ہیں اور ان کی باہمی مناسبت کی تمام خوبیاں نکات بعد الوقوع ہیں حقیقت میں کچھ جواب نہیں ہے، بلکہ لاجواب ہو کر رو دینا ہے۔

جو لوگ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ علۃ معلول سے اور معلول علۃ سے یا سبب مسبب سے اور مسبب سبب سے جدا ہو جاتا ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ بغیر علۃ کے معلول اور بغیر سبب کے مسبب حادث ہوسکتا ہے اور جو قانون قدرت علۃ و معلول کا خدا نے بنایا ہے وہ معطل ہو جات ہے۔ اس کا کوئی قطعی ثبوت جیسے کہ دو اور دو کا چار ہونا، ان کے پاس نہیں ہے۔ وہ صرف اپنے توہمات مکنونہ سے علۃ و معلول کے سلسلے کو جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا توڑنا چاہتے ہیں، مگر نہ وہ کبھی ٹوٹ سکتا ہے اور نہ اس کے ٹوٹنے پر کوئی یقین کر سکتا ہے، کیونکہ لاتبدیل لخلق اللہ خود خدا نے فرما دیا ہے جو بالکل مطابق اس قانون قدرت کے ہے جس پر خدا نے دنیا کو پیدا کیا ہے فتدبروا ولاتکن من المنکرین۔

اب یہ بحث باقی رہتی ہے کہ اگر خدائے ازلی وابدی علۃ ہے تمام کائنات کی تو عالم قدیم ہے یا حادث اور خدا میں ابھی ایسا تنوع ہے یا نہیں، جیسا مادے میں، مگر یہ بحث صفات باری سے علاقہ رکھتی ہے جس کو ہم کسی دوسرے آرٹیکل میں بیان کریں گے۔

....

العلم حجاب اکبر

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۳ (دور سوم یکم ذی الحجہ ۱۳۱۱ھ)

بے علمی ایک عجیب صفت معصومیت کی ہے۔ دل کو راحت میں طبیعت کو طمانیت میں رکھنے والی جیسی بے علمی ہے ویسی کوئی اور چیز نہیں ہے۔ جو کچھ وہ جانتا ہے اس کو سچ سمجھتا ہے جو کچھ وہ کرتا ہے اس کو ٹھیک جانتا ہے۔ ایک جھیل ہے جس میں کوئی لہر ہی نہیں۔ کناروں تک پانی بھرا ہوا ہے مگر ہلتا تک نہیں، نہ اس میں کوئی مچھلی ہے کہ تیرے، نہ کوئی مینڈک ہے کہ ادھر سے ادھر ادھر سے ادھر غوطہ لگائے، نہ دل میں کچھ ڈبکا ہے، نہ کسی بات کے سوچنے کی حاجت، جس نے جو کہا اس کو سچ جانا اور جو جس نے بتایا اس کو مانا۔ انہی لوگوں کا مذہب صحیح ہو یا غلط، نہایت پختہ اور مضبوط ہے جس میں ذرا سی بھی کھسر اور کچھ بھی کسر نہیں۔ ان کی زندگی اچھی ہو یا بری، راہپر ہو یا گمراہ حیوان مطلق، بلکہ ایک جماد متحرک کی سی ہو۔ مگر وہ کیسی ہی ہو بے تردد اور بے خدشہ اور عاری عن الشبہات ہے۔

مگر جہاں علم آیا اور جس قدر آیا اتنا ہی گڑبڑ ہوا، اندھیرا چھا گیا، پردوں پر پردے پڑ گئے، اگر ایک پردہ اٹھا تو دوسرا پڑا ہوا ہے۔ دوسرا اٹھا تو تیسرا پڑا ہوا ہے۔ اٹھاتے چلے جاؤ کوئی نہ کوئی پردہ پڑا ہی رہے گا۔ اسی پر کہا گیا ہے کہ

: العلم حجاب اکبر. الا من شرح الله صدره و نور قلبه و اعطاه نور امن انواره ، وهم الانبیاء ورسله ، لا تفرق بین احدمن رسله لکن الله فضل یعضهم علیٰ بعض ، ونعتقد ان افضلهم محمد رسول الله خاتم النبین وافضل المرسلین یا ایها الذین آمنو صلوا علیه وسلموا تسلیما والعلما ء الراسخین فی العلم ورثة الانبیاء فلیس لهم العلم حجاب اکبر بل العلم لهم نور لتنویر الظلمات وآلة لکشف الغاطاء والحجابات.

جب تک ہماری حالت عرب کے صحرانشین بدؤوں کی تھی ہم خوش تھے۔یہی نیلی نیلی چھت جوہم کودکھائی دیتی ہےخواہ اس کا کوئی وجود ہو یا نہ ہواسی کوآسمان سمجھے تھے۔اس سے کچھ بحث نہ تھی کہ وہ قابل خرق والتیام ہے یانہیں۔اسی چیز موہوم کوسقف مرفوع کہتے تھے۔ ستارے اس میں جڑے ہوئے دکھائی دیتے تھے اور یہی سمجھتے تھے کہ اس چھت میں کیلیں جڑی ہوئی ہیں۔اوپر سے مینہ برستا تھا،ہم سمجھتے تھے کہ آسمان پر سے مینہ برستا ہے۔اس سے کچھ بحث نہ تھی کہ اوپر سے آتا ہے یا نیچے سے چڑھتا ہے۔ہم نے اس دنیا کے سوادوسری دنیا بھی ایسی ہی یااس سے کچھ اچھی ہوگی۔ہم سوکر پھر جاگنے اور اٹھنے کے سوا دوسری طرح اٹھنا جانتے ہی نہ تھے اوراس لیے سمجھتے تھے کہ اپنی خوابگاہ میں سے اس طرح اٹھ کر دوسری دنیا میں چلے جاویں گے۔ہم جانتے ہی نہ تھے کہ جو چیزیں ہم کو دنیا میں سکھ دینے والی اور خوش رکھنے والی یا دکھ دینے والی اور رنج پہنچانے والی ہیں وہی یااس سے کچھ اچھی یا زیادہ بری اس دنیا میں بھی ہوں گی، یہاں تک کہ اونٹ جس سے ہم کو بہت الفت ہے وہ بھی وہاں ہوگا،مگراس دنیا کے اونٹ جس سے ہم کو بہت الفت ہے، وہ بھی وہاں ہوگا،مگراس دنیا کے

اونٹ سے زیادہ خوبصورت، زیادہ گردن ہلانے والا، بہت زیادہ تیز چلنے والا، خدا کو ہم نے جانا تھا، مگر کیا جانا تھا، خلق آدم علیٰ صورتہ۔ ایک بہت بڑے قد کا آدمی بلور کی سی پنڈلیاں چمکتی ہوئی آنکھیں، نہایت سفید لمبی داڑھی۔ برس کی مانند سفید سر، ہاتھ میں عصائے سلطنت، ایک بت بڑے زمرد کے تخت پر پاؤں پھیلائے یا لٹکائے بیٹھا ہے۔ بوئی تخت کو کندھوں پر اٹھائے پھرتے ہیں۔ ہالی موالی ساتھ ساتھ ہیں۔ جس بات کو کہاں ہوں! ہوگئی، جس کو کہا ہیں! مٹ گئی جیسے کہ دنیا کے بادشاہ کرتے ہیں، کیونکہ اس کے سوا اور کسی قسم کی بادشاہت کو ہم جانتے ہی نہ تھی، ہاں ہم نے اتنا سمجھا تھا کہ وہ بادشاہ زیادہ قوت والا اور زیادہ رعب والا اور تیز حکم والا ہوگا۔

اب ہم کو علم آیا جس نے ہمارے سارے نقشے کو مٹا دیا۔ یونانیوں کو ناحق بدنام کیا جاتا ہے۔ خود انسان جس طرح اپنے جسم میں عقل میں ترقی کرتا جاتا ہے، اس طرح قوم بھی دماغی قوتوں میں ترقی کرتی جاتی ہے۔ انسان کی ترقی اس کی محدود عمر کے سبب محدود ہوتی ہے، مگر قوم کو اگلوں کی جمع کی ہوئی ترقی کا سرمایہ مل جاتا ہے اور وہ اس کو اور ترقی دیتے جاتے ہیں۔ پس اگر ہم کو یونانیوں سے کچھ نہ ملتا تو ایک زمانے میں ہم خود ہی وہاں تک پہنچ جاتے اور کوئی نہ کوئی اسباب اس کے لیے مہیا ہو جاتے۔ اس وقت یونانیوں کے علوم ہی وہ اسباب ہو گئے۔

خیر کچھ ہی سبب ہو وہ ہمارے دل کا سب نقشہ مٹ گیا، اندھیرا چھا گیا، پردے پر پردے پڑ گے اور ہم چلا اٹھے کہ العلم حجاب اکبر۔

اتنا تو ہم نے جان لیا تھا کہ وہ شیئی یا خیال یا اعتقاد جس کو لوگ مذہب کہتے ہیں انسان کا امر طبعی ہے، اس لیے کہ کوئی فرد بشر اس سے نہ خالی تھا اور نہ خالی ہے اور نہ خالی ہو سکتا ہے۔ یہ بھی ہم نے جان لیا تھا کہ وہ مذہب جس کو اسلام کہتے ہیں اور مذاہب سے عمدہ

اور سچا ہے، مگر ہمکو، نہ صرف ہم کو، بلکہ ہمارے بڑے بڑے علماء اور فضلاء کو وہاں بڑی مشکل پیش آئی جہاں عقل یا علم مذھبی باتوں سے لڑ گیا اور دونوں کا سچ ہونا ناممکن معلوم ہوا اور یہ خیال پیدا ہوا کہ اس طرح پر تو یہ گاڑی چلنے والی نہیں۔

جب اس طرح دلدل میں گاڑی پھنس گئی تو بہتوں نے جوا ہار دیا اور دو فریق ہو گئے۔ ایک نے کہا کہ عقل میں اتنی قوت ہی نہیں کہ مذہب کے رموز کو پہچانے، پس عقل کو بیکار سمجھنا چاہیے اور اسی کو جو مذہب میں ہے بے دلیل سچ ماننا چاہیے۔ یعنی اپنی حالت ایک جماد متحرک کی سی کر لینی چاہیے۔ مگر یہ نہ بتایا کہ علم کے آنے کے بعد وہ ہو کیونکر سکتی ہے اور نہ یہ جواب تسلی بخش ہو سکتا ہے کہ العلم حجاب اکبر۔

دوسرا فریق عقل و نقل کے متحد کرنے پر آمادہ ہوا، کسی نے ''کتاب العقل والنقل'' لکھی کسی نے ''التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ'' اور المضنون بہ علیٰ اہلہ و علیٰ غیر اہلہ''، لکھی، کسی نے ''درر و غرر''، لکھی کسی نے ''فصل المقال و تقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال''، لکھی اور علیٰ ھذا القیاس، مگر ہم بتاتے ہیں کہ انھوں نے کیا اصول قائم کیا ہے۔

اما غزالیؒ کا تو سب چلتا اصول یہ ہے کہ انھوں نے وجود کی پانچ قسمیں بنائی ہیں:

وجود ذاتی، یعنی حقیقی وجود کہ خارج میں موجود ہو اور حس اور عقل کے سمجھنے کے قابل۔

وجود حسی، یعنی ایسا وجود جو آنکھ سے محسوس ہوتا ہو، مگر خارج میں اس کا وجود نہ ہو۔

وجود خیالی۔ یعنی جو صرف خیال ہی خیال میں ہو۔

وجود عقلی۔ یعنی ایک چیز کی حقیقت اور اس کی غایت۔

وجود شبہی۔ یعنی وہ وجود ہو نہ فی الخارج نہ فی الحس نہ فی الخیال نہ فی العقل، بلکہ ایسی چیز، موجود ہو جو اس کی کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو۔ اب وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ہے ان پانچوں قسموں میں سے کسی قسم میں اس کا وجود مان لینا کافی

ہے۔ بے شک یہ ایسا اصول ہے کہ بہت کچھ عقل و نقل کے تعارض کو رفع کرتا ہے، مگر جہاد متحر کہ تو اس کو کبھی نہیں ماننے کے۔

علامہ شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ نے (جس کے عزارۃ علم سے سنی بھی انکار نہیں کر سکتے) یہ اصول قرار دیا ہے کہ جو امر دلیل عقلی سے ثابت ہو تو واجب ہے کہ جو خبر، یعنی نقل بظاہر اس کے خلاف ہو تو خبر کو دلیل عقلی کے مطابق کر لیں گے اور اس کی ظاہری مراد کو چھوڑ دیں گے۔ اس میں کوئی شرط لگا دیں گے یا اس کی تخصیص کر دیں گے یا اس میں تفصیل کر دیں گے اور جب ہم قرآن میں ایسا کرتے ہیں تو حدیث احاد میں جو مفید یقین نہیں ہیں، ایسا کرنے میں کیا تامل ہے، پھر اگر کوئی حدیث اس طرح پر بھی موافق دلائل عقلی نہ ہو سکے تو اسے پھینک دیں گے۔

علامہ ابن تیمیہ سب سے زیادہ خم ٹھونک کر بڑی جرات سے میدان میں آئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دلیل عقلی قطعی امر سمعی کے متناقض ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو مقدم سمجھنا ضرور ہوگا۔ پھر اگر امر سمعی کو مقدم کیا جاوے تو وہ بنیاد ہی سے گر پڑتا ہے اور اگر عقلی کو مقدم کیا جاوے تو تکذیب رسول لازم آتی ہے اور یہ تو کفر ہے۔ مگر اس کا ٹھیک جواب یہ کہا جاوے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ کوئی دلیل عقلی قطعی دلیل قطعی سمعی کے متناقض ہو۔ یہ اصول تو نہایت عمدہ ہے۔ مگر ابن تیمیہ اپنی تمام کتاب میں ایک جگہ بھی اس کا ثبوت دینے پر قادر نہیں ہوا۔

ابن رشد نے ایک نہایت معتدل اور معقول اور درست اصول قائم کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ ہم کو اس بات پر یقین کلی ہے کہ جو امر دلیل سے ثابت ہوا ہے اور ظاہر شرح اسکے برخلاف ہے تو اس میں عربی زبان کے قواعد تاویل کے مطابق تاویل ہوسکتی ہے اور کوئی مسلمان اس میں شک نہیں کر سکتا اور جب شرع پر بخوبی غور کیا جائے اور اس کی سب چیزوں

کو ڈھونڈا جائے تو خود شرع میں ایسے لفظ پائے جائیں گے جو اس تاویل پر گواہ ہوں گے۔

ہم تو ابن رشد کے اس اصول کو دل سے تسلیم کرتے ہیں، مگر صرف لفظ تاویل کے مخالف ہیں، کیونکہ عموماً اس مقصد سے بولی جاتی ہے جبکہ کسی مصنف، یا کسی قائل نے کسی لفظ کو ایسے معنی میں بولا تھا جو ٹھیک نہ تھے اور دوسرا شخص اس لفظ کو دوسرے معنوں میں پھیر کر اس کے معنی درست کرتا ہے، لیکن جبکہ معلوم ہو کہ خود قائل نے اس لفظ کو انہی معنوں میں بولا ہے جس کو تم تاویل کہتے ہو تو وہ تاویل نہیں ہے، بلکہ بعینہ وہی معنی ہیں جو قائل کے مقصود ہیں۔

ان مصنفوں نے اپنے کلام میں دلائل عقلی کا لفظ استعمال کیا ہے جو بلاشبہ عام ہے اور سب قسم کی دلائل عقلی کو شامل ہے، مگر خاص دلائل سب سے بڑ کر وہ ہیں جو مشاہدے سے اور تجربے سے موجودات عالم میں پائے جاتے ہیں یا ایسے قواعد سے جو ہندسہ پر مبنی ہیں ثابت ہوتے ہیں۔ وہ محض عقلی دلائل سے زیادہ تر مستحکم ہیں اور کوئی شخص جو ان سے واقف ہے ان کا انکار نہیں کر سکتا۔ پس اگر ان کے برخلاف منقول میں کوئی امر ہو تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اس اصول کی پیروی کرے جو ابن رشد نے قرار دیا ہے۔ اس کا جماد متحرک سا ہو جانا اور یہ کہہ دینا کہ العلم حجاب اکبر کافی نہیں ہے۔

ہماری تفسیریں اکثر اس قسم کے امور کے بیان کرنے سے خالی ہیں، مگر اب زمانہ نہیں رہا کہ اس پر توجہ نہ کی جاوے، بلکہ ہمارے زمانے کے علماء اور فضلاء کا فرض ہے کہ علم طبیعیات سے اول آگہی بہم پہنچاویں اور قرآن مجید کی خدمت کریں جو بلاشبہ سچ اور اسی کا کلام ہے جو خالق کائنات ہے اور مقولہ باطل العلم حجاب اکبر کو مٹا کر مقولہ العلم کشاف الغطار کو ثابت کریں۔

ذات باری جل جلالہ واعظم شانہ

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۴ (دور سوم)۔ بابت یکم محرم الحرام ۱۳۱۲ھ صفحہ ۵۳ و ۵۴)

اسلام نے ہم کو ذات باری کی نسبت یہ بتایا ہے اور یقین دلایا ہے کہ وہ واحد ازلی و ابدی ہے۔ وہ موجود ہے، اس لیے کہ واجب الوجود ہے۔ مگر بغیر صورت کے اور بغیر مکان کے۔ خود اس نے اپنے آپ کو اپنی صفات میں ظاہر کیا ہے، یعنی اس کی صفات عین اس کی ذات ہیں۔ نہ کوئی اس کی مثل ہے ہ مشابہ، نہ کوئی اس کا شریک ہے اور نہ کوئی مقابل، نہ اس کا کوئی باپ ہے نہ اس کا کوئی بیٹا، نہ چھوا جاتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے، نہ ہماری عقل میں آ سکتا ہے، نہ خیال میں سما سکتا ہے، مگر ہمارے یقین یا ہمارے مخفی خیالات میں ہمیشہ موجود رہتا ہے۔

نہج البلاغہ میں جناب علی مرتضیٰ علیہ السلام کا یہ قول لکھا ہے:

اول الدین معر فتہ و کمال معرفتہ التصدیق بہ و کمال التصدین بہ تو حیدہ و کمال توحیدہ الاخلاص و کمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ.

مگر جیسا کہ مسٹر گبن نے لکھا ہے ایک فلسفی یہ سوال کر سکتا ہے کہ جب ہم اس

نامعلوم جوہر کو جو ایک خیال سے جو زمان یا مکان یا مشابہت یا حرکت یا ارادہ یا حس یا خیال سے متعلق ہو منزہ کر دیں تو ہمارے تصور یا فہم کے لیے کیا چیز باقی رہ جاتی ہے۔

مگر حضرت مرتضٰی کے قول پر غور کرنے سے اس کا جواب مل سکتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ پہلی سیڑھی اسلام کی خدا کا جاننا ہے۔ پھر اس کی وحدت اور واجب الوجود ہونے پر یقین کرنا جو عقل و نقل دونوں سے علٰی حسب استعداد افراد الناس ثابت ہوتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ خلوص پیدا کرنا ہے اور خلوص کا کمال ذات باری سے صفات کا نفی کرنا ہے۔

جب انسان اس کے موجود ہونے پر یقین کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ کیسا وہ کمال والا ہے یہ جس نے ایک عجوبہ اور دلکش طرز پر جس سے زیادہ عمدہ نہیں ہو سکتی دنیا کو رچا ہے۔ پھر وہ اپنے آپے پر غور کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس پتلے کو اس نے کس قدر نعمتیں عنایت کی ہیں اور اس کی ترکیب جسمانی میں کیسی کیسی حکمتیں رکھی ہیں اور اس کے دماغ کو کیسی کیسی اعلٰی قوتیں عنایت کی ہیں تو اس کی محبت اور اس کے ساتھ اخلاص پیدا ہوتا ہے اور جس قدر اس غور میں ترقی ہوتی جاوے اور وہ دقائق اور لطائف جو خود نفس انسانی میں ہیں زیادہ کھلتے جاویں، اسی قدر اخلاص ترقی کرتا جاتا ہے اور کمال توحیدہ الاخلاص لہ کے درجے پر پہنچ جاتا ہے اور اس واجب الوجود کو جامع جمیع صفات کمال قرار دیتا ہے۔

مگر جب یہ اخلاص درجہ کمال کو پہنچتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ میں نے جن صفات کمال کا جامع اس ذات پاک کو قرار دیا ہے بلاشبہ وہ صفتیں تو اس میں ہیں، مگر میں نے جو ان صفتوں کی حقیقت سمجھی ہے وہ تو ممکنات سے ماخوذ کی ہے۔ وہ صفتیں تو اس واجب الوجود کی صفات ہو نہیں سکتیں اور اس لیے وہ ان سب کو ذات باری سے نفی کرتا ہے اور کہتا ہے لیس ھو عالم لیس ھو حی لیس ھو قادر و لیس ھو کذا و کذا کما انا نعلم حقیقتھا۔ پس اس طرح نفی کرتے کرتے اس کے تصور و فہم کے لیے ایک وجود جو واجب الوجود ہے اور جو مجمع جمیع صفات کمال ہے

باقی رہ جاتا ہے۔اس یقین کے ساتھ کہ اس کی صفات ایسی اعلیٰ اور ارفع ہیں کہ انسان کے خیال کو اس پر حاوی ہونے کی قدرت نہیں ہے۔

وھـو ربنا و ربکم و الھنا والھکم وانا اعبد ہ فاعبد وھذا صراط مستقیم.

....

ذاتہ وصفاتہ تعالیٰ شانہ

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر۴ (دور سوم) یکم محرم الحرام ۱۳۱۲ھ صفحہ ۵۴۔۵۷)

چو خاصاں دریں رہ رس راندہ اند
بلا احصی از تک فرو ماندہ اند

یہ تو ہر کوئی کہہ سکتا ہے اور جان سکتا ہے کہ کوئی معشوق ہے اس پردہ زرنگاری میں، مگر نہ کوئی کہہ سکتا ہے نہ بتا سکتا ہے نہ جان سکتا ہے کہ وہ کیسا ہے۔ عقل انسانی اس بات کو تو قبول کرتی ہے کہ کوئی وجود تو ہے اور بے شک وہ آپ ہی آپ ہے اور اسی لیے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ (کما ثبت فی محلّہ) مگر وہی عقل کہتی ہے کہ اس سے زیادہ اور کچھ نہ میں جانتی ہوں نہ جان سکتی ہوں۔

عقل کہتی ہے کہ میں کیونکر جان سکتی ہوں کہ وہ کیسا ہے۔ میں نے جن چیزوں کو جانا ہے وہ ہوتی بھی ہیں اور پھر نہیں بھی ہوتیں۔ ایسی کوئی مثال نہیں ہے جو آپ ہی آپ ہوا و رہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے۔ پھر میں کیونکر بتاؤں یا جانوں کہ وہ کیسا ہے۔

عقل کہتی ہے کہ اس کے لیے میں کوئی صورت نہیں تجویز کر سکتی۔ نہ اس کے لیے کوئی صورت ہو سکتی ہے۔ نہ اس کی مانند کوئی چیز ہے کہ اسی سے اسکو جانوں، پھر کیونکر بتاؤں یا

جانوں کہ وہ کیسا ہے۔

جب اس کی کوئی صورت اور شبیہ نہیں ہے تو جسم بھی نہیں ہے اور جب جسم نہیں ہے تو مادہ بھی نہیں ہے اور جب مادہ نہیں ہے تو اس کے لیے کوئی مکان بھی نہیں ہے۔ پھر وہ نہ دیکھا جا سکتا ہے نہ چھوا جا سکتا ہے۔ پھر کیونکر بتایا جا سکتا ہے کہ وہ کیسا ہے۔

خیال جہاں تک دوڑاؤں تو کسی نہ کسی چیز کے مشابہ ہو جاتا ہے، حالانکہ وہ کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ لوگ کہتے ہیں کہ

آنچہ درو ھمت نیاید آن خداست

پھر کیونکر میں اس کو خیال میں لاؤں اور کیونکر بتاؤں کہ وہ کیسا ہے۔

اگر میں اپنی پوری قوت کو کام میں لاؤں تو یہ کہہ سکتی ہوں کہ جو کچھ خیال تم کو وجود، مادہ مکان، تحیز، تشکل حرکت، سکون، علم، خلق، قدرت، حیات، رحم، کرم، قہر کا ہے سب کو اپنے دل سے محو کرو، پھر جس کو کہو کہ ہے وہی اللہ ہے۔

العجب ثم العجب! جو ذریعے ہمارے جاننے کے ہیں، جب ہم نے انہی کو محو کر دیا تو کیونکر جان سکتے ہیں کہ ہے، مگر ایسا کہنا غلطی ہے، کیونکہ اس امر کا جاننا کہ کوئی ہے دوسری چیز ہے اور یہ جاننا کہ کیونکر ہے اور کیسا ہے دوسری چیز ہے۔ پچھلی بات کے نہ جاننے سے پہلی بات کا نہ ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ پہلی بات اس کے آثاروں سے یقین کی جاتی ہے اور پچھلی بات ان آثاروں کے موثر کی حقیقت اور ماہیت جاننے سے علاقہ رکھتی ہے۔ اگر ہم اس کو نہ جانیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو بھی نہ جانیں۔

اسلام کا مسئلہ صرف اسی قدر ہے کہ ہم اس واجب الوجود کے وجود پر یقین کریں اور اس کے وجود کی حقیقت اور اس کی صفات کی کیفیت جاننے پر اسلام نے ہم کو مکلّف نہیں کیا، گ وہ صفتیں اس کے ساتھ منسوب کی جاتی ہیں اور ان کا منسوب کیا جانا ایسا ہی لازمی اور

ضروری ہے جیسے کہ اس کا ہونا، مگر ان صفات کی کیفیت اور حقیقت کا جاننا انسان کی قدرت اور اسکی عقل کی وسعت سے جو اس میں ہے بالاتر ہے۔

تمام صفات جو ہم اس ذات کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اگر اسی کیفیت سے منسوب کرتے ہیں جس کیفیت سے ہم نے انکو جانا ہے تو یہ تو محض کفر ہے۔ کسی شیئ کے خارج میں موجود ہونے کا بغیر اس کے کہ ہم اس کو متحیز اور کسی صورت اور ہیئت میں مشکل نہ تصور کریں، ہم کو خیال ہی نہیں ہوسکتا۔ پس اگر اس ذات واجب الوجود کو بھی ایسا ہی سمجھیں تو بالفرض اگر کافر نہ ہوں تو احمق تو ضرور بنیں۔

اصحاب ظواہر جو اس ذات کے ہاتھ اور پاؤں اور منہ ہونے اور پالتی مارے یا پاؤں لٹکائے تخت پر بیٹھا ہوا مانتے ہیں وہ بھی تو اس کے ایسے ہاتھ پاؤں اور منہ اور بیٹھنے کو نہیں بتاتے جس طرح کے ہاتھ پاؤں اور منہ اور بیٹھنے کو وہ جانتے ہیں۔ پس دونوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کے وجود کی یا اس کے موجود ہونے کی حقیقت و ماہیت کو نہیں جانتے اور اس کا جاننا ہماری عقل، قیاس خیال وھم وگمان سے بالاتر ہے۔

وحدت اس کی صفت ہے، مگر ہم اس کی حقیقت کو جانتے ہی نہیں، بجز اس کے الواحد نصف الاثنین۔ ہم نے نصف الاثین تو بہت چیزیں دیکھی ہیں۔ مگر آج تک ہم نے محض واحد کوئی چیز دیکھی ہی نہیں، تمام چیزیں جن کو ہم جانتے ہیں مادی ہیں اور وہ واحد نہیں، عناصر جو آج کل ستر بہتر مانے جاتے ہیں، وہ بھی مادی ہیں، گو کہ ہم نے ابھی تک یہ نہیں جانا یا ہم کو اب تک یقین نہیں آیا کہ اس کے جزوں کو الگ بنا سکیں یا کر سکیں۔

خیال جس کو ہم مادی نہیں کہہ سکتے وہ بھی مادی چیزوں سے ماخوذ ہوتا ہے اور خود اپنی ہی قسم کی غیر مادی چیزوں سے مل کر بن جاتا ہے۔ پس اس ذات کی وحدت کی کیفیت کو باوجودیکہ اس کو واحد کہتے ہیں نہیں جانتے۔ اس کا واحد کہنا صرف اس سبب سے لازم آتا

ہے کہ اس کو واجب الوجود مانا ہے، نہ اس سبب سے کہ اس کی وحدت کی ماہیت کو ہم نے جانا ہے۔

جبکہ ہم اس ذات کی وحدت کی ماہیت کو نہیں جانتے تو فلاسفروں اور ہمارے علماء متکلمین کا جن میں امام غزالی بھی شامل ہیں یہ کیسا غلط مسئلہ ہے کہ الواحد یصدر عنہ الا الواحد جس چیز کو انہوں نے کبھی دیکھا ہی نہیں اور اسکی حقیقت اور ماہیت کو جانتے ہی نہیں اس پر کوئی اصول قائم کرنا اور مجھول شیئ پر کلیہ بنانا اگر سفسطہ نہیں ہو کیا ہے؟

اگر ہم ان کی بات مان بھی لیں تو بھی کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ واحد سے اگر کوئی چیزوں کا ہونا محال ہے تو ویسا ہی ایک کا ہونا بھی محال ہے کیونکہ وہ واحد نہ اس کا عین ہوسکتا ہے نہ اس کا جزو، پھر کیونکر ہوسکتا ہے اور کیا ہوسکتا ہے۔

حیات ممات کو بجز اس کے ہم اور کچھ نہیں جانتے کہ ایک جسم ناھق ہو یا ناطق یا اور کچھ ہلتا جلتا، چلتا پھرتا ہو۔ سانس اس میں آتی جاتی ہو، روٹی کا پھویا جب اس کی ناک کے سامنے ہو تو وہ ہلتا ہو۔ آنکھ میں سامنے کی چیز کی مورت بن جاوے اس کو تو ہم حیات جانتے ہیں اور جب یہ نہ ہوں تو اسکو ممات سمجھتے ہیں۔ پھر کیا وہ ذات بھی اسی طرح حی لا یموت ہے۔ حاشاء وکلا۔ پاس اس کو ہم حی لا یموت کہتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس کی حیات کیسی ہے۔ اور ممات کا نہ ہونا کیسا ہے، نہ یہ جانتے ہیں کہ وہ کیا کھا کر زندہ رہتا ہے اور بن کھائے کیونکر جیتا ہے۔

علم جس کے جاننے سے ہم عالم کہلاتے ہیں اس کی کیا کیفیت ہے؟ موجودات خارجی و ذہنی کا جاننا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ معلوم ہمارے علم سے مقدم ہو۔ پھر کیا اس ذات پر جو سب سے مقدم ہے کوئی چیز مقدم ہوسکتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جو کیفیت علم کی ہم جانتے ہیں اس میں ویسی نہیں۔ پھر جب اس کے علم کی کیفیت معلوم نہیں تو

اس بات پر بحث کرنا کہ اس کا علم کس طرح کا ہے اور وہ صرف عالم کلیات ہے یا عالم جزئیات بھی، اگر نادانی نہیں تو اور کیا ہے؟

خلق بلاشبہ اس کی صفت ہے، مگر اس کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں، نہ ہم نے کسی چیز کو ایک بھنگے تک خلق کیا ہے نہ کسی کو خلق کرتے دیکھا ہے، البتہ کمھار کو ہاتھی گھوڑے بناتے دیکھا ہے۔ پھر جو صفت خالی اس ذات میں ہے اس کی ماہیت کیونکر جان سکتے ہیں؟

ولهذا قال جدی علیه السلام علیؓ ابن ابی طالب " اول الدین معرفته و کمال المعرفة التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه

"یعنی حضرت علی مرتضیٰ کا قول ہے کہ پہلی منزل دین کی اس ذات کا جاننا ہے کہ ہے اور پورے طور پر اس کا جاننا اس کے ساتھ محبت رکھنا ہے اور پورے طور سے محبت رکھنا اس کو تمام صفتوں سے بری رکھنا ہے۔

ہم نے ان صفات انسانی میں سے جن کو ہم جانتے تھے کچھ صفتیں اس ذات کی طرف منسوب کی ہیں اور جو کیفیتیں ان صفتوں کی ہم سمجھتے ہیں۔ اسی کا خیال اس ذات کی صفات کے ساتھ بھی کرتے ہیں جس سے طمع یا خوف منتج ہوتا ہے۔ پس حضرت علی مرتضیٰ نے نفی صفات کا لفظ فرمایا جس سے دو اشارے ہیں، اول یہ کہ جس طرح سے تم اس میں صفات کا خیال کرتے ہو اس طرح کی صفات اس میں نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ طمع یا خوف کی سبب محبت کرنا اخلاص نہیں ہے، پورا اخلاس اسی وقت ہوتا ہے جبکہ صرف ذات سے محبت ہو۔ فلزم لکمال الاخلاص نفی الصفات۔

شاہ ولی اللہ صاحب فوز الکبیر میں لکھتے ہیں کہ

"حکمت الهی مقتضی آں شک که از صفت کامله بشر که آنرامی دانند و بوجود آں تمدح میان ایشان جاری است چندے بر گزید و آں را بازائے معانی غامصه که عقول بشر را بساحت جلال اور راه نیست استعمال فرمود و نکته لیس کمثله شیئی تریاق دای عضال جهل مرکب ساخت"

یہی حال باقی تمام صفات ثبوتی وسلبی کا ہے جو ہم اس ذات کی نسبت منسوب کرتے ہیں، مگران صفات میں سے دو صفتیں ایسی ہیں کہ گوان کی ماہیت اور حقیقت ہم کو معلوم نہ ہو، مگر انکے نتائج ایسے ظہور میں آتے ہیں جن کو سب دیکھتے ہیں اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا، کیونی وہ برابر مشاہدے میں آتے ہیں۔

منجملہ ان کے صفت ایک علۃ العلل ہونے کی ہے جس کے سبب سے تمام موجودات اس کے معلول اور موجود ہیں (کما ثبت فی محلّہ)

دوسری صفت کالق ہونے کی ہے جس کا نتیجہ یعنی مخلوق کا وجود ہر شخص ہر روز دیکھتا ہے، ان دونوں صفتوں کے سبب چند خیالات پیش آتے ہیں:

اول یہ کہ جب اس ذات ازلی وابدی کو علۃ العلل مانا ہے تو لازم آتا ہے کہ اس کا معلول بھی ازلی وابدی ہو۔

دوسرے یہ کہ علوم جدیدہ سے مادے کا وجود سب سے اول ثابت ہوا ہے۔ پس اگر وہ اس ذات ازلی وابدی کا معلول ہے تو مادہ بھی ازلی وابدی ہے۔

تیسرے یہ کہ وہ ذات تو واحد محض ہے اور اجزائے مادہ میں ایسی مختلف کیفیت کا ہونا ضرور ہے جس سے وہ ایسی مناسبت سے آپس میں ملیں جس سے انواع مخلوقات

وجود میں آویں تو ذات واحد محض سے یہ تنوع کیونکر پیدا ہو سکتا ہے۔

یہ تمام شبہات عدم تدبر سے پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں تک کہ انسان خیال کر سکتا ہے اور علت کی صفت سمجھ سکتا ہے یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی علت کا معلول اگر وہ بلا واسطہ اس علت کا معلول ہے تو بلا شبہ وہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر علت ازلی ہے تو معلول بھی ازلی ہے اور علت کو صرف تقدم ذاتی ہے۔ مگر اس کا ابدی ہونا ضرور نہیں، کیونکہ معلول کی حال تبدیل ہو کر وہ دوسرے کی علت ہو جاتی ہے اور جب تغیر حالت معلول میں ہوا تو اس کا ابدی ہونا لازم نہیں آتا۔

مادے کو سب سے اول، یعنی علت کا معلول اول بلا واسطہ قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ہم اس طرف سے مادیات کے سلسلے کو دریافت کرتے کرتے اوپر کی طرف چلے ہیں اور اخیر کو، یعنی سب کے مادے کا وجود قرار دیا ہے اور یہ ہم کو مطلق معلوم نہیں ہے کہ اس سے اوپر اور کیا معلولات تھے یا ہیں جن کی تغیر حالت مادے کے لیے علت ہوئی ہے۔

حکماء یونانی اور علماء متکلمین اسلام کا یہ کہنا کہ خدا نے سب سے اول عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی کو، پھر عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک اول کو اور علیٰ ھذا القیاس عقول عشرہ اور نو فلک پیدا ہوئے اور افلاک کی حرکات سے تمام عالم ہوا، محض ڈھکوسلا ہے جس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہے، نہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ جب ثابت ہو گیا کہ جس طرح یونانی افلاک کو مانتے تھے اور ان کا جسم یا جرم ناقابل خرق والتیام قرار دیتے تھے اور ہر ایک فلک کے لیے نفس روح قرار دیتے تھے اور انکو متحرک بالا رادہ سمجھتے تھے، محض غلط ہے اور افلاک کوئی مجسم چیز اور محیط عالم نہیں ہے اور نہ فلک الافلاک محدد جہات کوئی چیز ہے تو مذکورہ بالا بیان کیسا سخیف مہمل ولغو ظاہر ہوتا ہے۔

بالفرض اگر مادے کو معلول اول علۃ العلل کا قرار دیں اور اس کو بھی ازلی سمجھیں اور

اس کی علت کو صرف تقدم ذاتی قرار دیں تو بھی اس کا ابدی ہونا لازم نہیں آتا اور جبکہ یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد غلط قرار پایا ہے، جیسے کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو مختلف خاصیتیں جو اجزاء مادہ میں ہیں جن کے سبب ایک مناسبت سے آپس میں مل کر انواع مختلف پیدا ہوتی ہیں تو اس مادے کو مع ان خاصیتوں کے اس نے پیدا کیا ہے جس کو اس کی علت قرار دیا ہے۔

پس صاف مسئلہ جہاں تک عقل انسانی اس کو قرار دے سکتی ہے، یہی ہے کہ خدائے واحد واجب الوجود ہے۔ تمام صفتیں اس کی عین ذات ہیں۔ عقل انسان اس کی ذات کی اور ان صفات کی حقیقت اور ماہیت سمجھنے سے عاجز ہے۔

وہ علۃ العلل ہے اور اسنے تمام موجودات کو پیدا کیا ہے

لکنہ لا نعلم کیف خلق لا نہ ماھیۃ صفت خلقہ تعالیٰ فوق فھم الانسان ولھذا الم یکلف اللہ احدا یفھمہ واکتفی با ذعان انہ موجود واحد احد صمد واجب وجودہ وانہ ھو خالق کل شیئی. و قف الشارع علیہ ولم یر خص فی تفتیش کھنہ لا نہ ھو وراء عقل الانسان.

ہم دنیا کو دیکھتے اور قبول کرتے ہیں کہ ایک ہی مادہ سے پیدا ہوئی ہے جیسا کہ علماء علوم جدیدہ کہتے ہیں۔ لیکن اس میں برابر تغیرات پاتے ہیں اور یہی تغیرات ہر عالم و جاہل کو اس بات کا یقین کرنے پر کہ وہ حادث ہے کافی ہیں

....

بھولا بھالا دین دار اور پکا فلاسفر

(تہذیب الاخلاق یکم محرم الحرام ۱۳۱۲ھ جلد اول نمبر ۴

(دور سوم) صفحہ ۵۷ تا ۶۱)

یہ مقابلہ جان فسک کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے جس کا ترجمہ سرسید نے مدرسۃ العلوم کے نہایت لائق طالب علم، اپنے قابل شاگرد اور شمس العلماء خان بہادر مولانا ذکاء اللہ کے فرزند مولوی عنایت اللہ سے کرایا تھا جو اس زمانے میں علی گڑھی کالج میں تعلیم پاتے تھے۔ مولوی صاحب مرحوم ترجمے کی نہایت غیر معمولی قابلیت رکھتے تھے۔ پچاس سے زیادہ تراجم ان کی بے نظیر لیاقت کا زندہ ثبوت ہیں۔ بعد کے زمانے میں مولوی صاحب مرحوم دارالترجمہ عثمانیہ یونیورسٹی کے ناظم ہوگئے تھے۔ جہاں نہایت قابلیت کے ساتھ انہوں نے اپنے فرائض انجام دئے۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

دونوں آپس میں بہت دوست تھے۔ اگرچہ خدا کی نسبت ایک کے خیالات بہت ادنیٰ اور دوسرے کے بہت اعلیٰ تھے، مگر دونوں کا نتیجہ ایک تھا، صرف سمجھ کا فرق تھا۔ دوستی بھی

دونوں میں یکساں تھی، اس میں کچھ گھٹ بڑھ نہ تھی۔

دونوں باغ میں ٹہل رہے تھے، دیندار نے فلاسفر سے کہا کہ بہت دنوں سے میں نے تم کو عبادت کرتے نہیں دیکھا، تم کو خدا کا بھی یقین رہا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب ہاں یا ناں تو بہت آسان تھا، مگر فلاسفر نے جو الہیات کے مسائل کو بخوبی سمجھ چکا تھا۔ اپنے دل میں کہا کہ کون شخص ایسی جرات کا ہے جو یہ دعویٰ کرے کہ خدا جس کی عظمت اور جلال کی کچھ انتہا نہیں ہے اس کے خیال میں سما گیا ہے اور کونسا ایسا مخلوق ہے جو انسان کی طرح سوچ سمجھ رکھتا ہے اور اس نے خدا کے یقین کو جسے خود انسان کا نیچر اور اسکی عقل مانتی ہے دل سے ہٹا دیا ہو۔ ایک اور مشکل یہ تھی کہ دیندار نے ممکنات کے قیاسات سے اس واجب الوجود کو جانا تھا جیسا کہ اہل مذاہب کا طریقہ سے اس واجب الوجود کو جانا تھا کہ اہل مذاہب کا طریقہ ہے اور فلاسفر نے تنزہات سے اور اس لیے دونوں کا خیال مختلف تھا۔ فلاسفر نہایت حیران ہوا کہ میں اس بھولے بھالے دین دار دوست کو کیا جواب دون اور اس نادان، مگر نیک دوست کو کیونکر سمجھاؤں۔ آخر اس نے جواب دیا کہ:۔

''جب تک یہ کھوکھلا بے صدا گنبد آسمان ہمارے سروں پر ہے ور جب یہ ٹھوس زمین ہمارے پیروں کے نیچے ہے، جب تک یہ قدیما جرام فلکی اپنے وسیع دائروں میں پھر رہے ہیں، جب تک کہ ایک دوست دوسرے دوست کو محبت بھری نگاہوں سے دیکھتا ہے اس وقت تک ہمرا اور تمہارا دل اس ذات پاک پر یقین کرتا رہے گا جو سب کو سنبھالتا اور سب کو اپنے میں شامل کرتا ہے۔ ھوالاول، ھوالاخر، ھوالظاہر، ھوالباطن وھوعلیٰ کل شیئ محیط۔ اس عالم کے قائم رکھنے والے کا جو نام چاہو رکھو جس طرح چاہو اسے بیان کرو، لیکن جو اس کی حقیقت ہے وہی ہے، جو ہے اس کو جنبش نہیں، یہ وہ حقیقت ہے جو ہماری تمہاری سمجھ سے بالاتر ہے، لیکن جس کا ہونا اور حقیقی ہونا تمام حقیقتوں سے زیادہ روشن ہے۔ اس کا نام رکھنا یا اسکو بیان کرنا یا

مذہب کے کسی مقولے سے اس کو بتانا اس کی شان اور عظمت پر ایسا ہی پردہ ڈالتا ہے جیسے کثیف بخارات روز روشن کو دھندلا کر دیتے ہیں۔

یہ باتیں جو فلاسفر کی زبان پر آئیں دین دار کے کانوں کو بھلی معلوم ہوئیں، لیکن پھر بھی دل بے چین اور غیر مطمئن رہا۔ یہ سن کر کہ خدا کا خیال ایسا عظیم ہے کہ ذہن میں سما نہیں سکتا، دل سرد ہو گیا۔ اس نے چاہا کہ کوئی ایسی ظاہری علامت مل جاوے جو آسانی سے سمجھ میں آوے۔ پھر اس نے ڈرتے ڈرتے اپنے دوست فلاسفر سے کہا کہ کہیں دھریت نے تو یہ سبق تم کو نہیں پڑھایا۔

فلاسفر کو دین دار کے اس کہنے پر تعجب نہیں ہوا۔ کیونکہ وہ جانتا تھا کہ زیادہ تر لوگ ایسے ہی ہیں جو نہ تنزہات سے خدا کا خیال کر سکتے ہیں نہ دل کو طمانیت دے سکتے ہیں، بلکہ ممکنات مادی کے قیاسات سے دل کو مطمئن کرتے ہیں۔ خدا نے بھی اسی طرح ان کی تسلی کی ہے جبکہ اپنے تئیں رحیم قہار، رزاق، قادر، خالق سے تعبیر کیا ہے، یہ صفات وہی ہیں جو ممکنات مادی کے قیاست سے جانی گئی ہیں اور جن سے خدا جانا جاتا ہے۔

ایسا ہونا ایک طرح پر ضروری بھی ہے، کیونکہ اس قسم کے لوگوں کے سامنے خدا کے کاموں کو داستان کی صورت میں بیان کرنا جس میں خدا کی تصویر ایسی دکھائی دے جو انسانی خواہشوں اور انسانی جذبوں کے قیاس پر ہو صرف ایسا بیان ہی نہیں ہے جو سمجھ میں آتا ہو، بلکہ موثر بھی ہوتا ہے۔ دلوں میں جذباتی کیفیتیں پیدا کرتا ہے۔ جو کچھ کہتا ہے دل سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔ گنہگار کو آئندہ کے عذاب سے خوف دلاتا ہے۔

اپنی ہمدردی اور دلسوزی سے زخمی دلوں کو تشفی دیتا ہے۔ خدا کا خیال کتنا ہی قصہ اور داستان کی صورت میں بیان کیا جاوے، خواہ وہ بیان جس پر وہ مشتمل ہیں کتنے ہی غلط ہوں، لیکن اس کا خود خیال ہمیشہ اصلی اور واقعی ہے۔ جس طریق پر مذہبی فرقہ خدا کے خیال کو بتاتا

ہے اس کی بڑی تعریف یہی ہے کہ وہ ایسی ممکنات مادی کے قیاسات پر بتاتا ہے کہ عام فہم ہو جاتا ہے، لیکن اگر خدا اور اس کے کاموں کی حقیقت کو جہاں تک ممکن ہو ممکنات مادی کے قیاسات سے منزہ رکھا جاوے اور تمام مسلسل انقلابات جو عالم معلوم میں ہوتے آئے ہیں اور ہوتے آویں گے، تنزہات کے پیرائے میں بیان کئے جاویں تو یہ بیان معمولی فہم رکھنے والوں کی سمجھ میں صاف طور پر نہیں آتا اور ایسے بیان سے کوئی کیفیت ان کے دل میں پیدا نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان کی سمجھ میں نہیں آتا، گو کہ یہ بیان صحت میں کتنا ہی اس حقیقت اصلی کے قریب پہنچ جاوے، جو عقل انسانی اس وقت اسکے سمجھنے کی قابلیت رکھتی ہے، خواہ اس کے واقعات حقائق نیچر پر کتنے ہی مبنی ہوں، لیکن پھر بھی پھیکے اور سیٹھے معلوم ہوں گے۔ جاہل سے جاہل گنوار سے اگر یہ کہا جاوے کہ شہد میٹھا ہوتا ہے تو وہ ضرور ہمارا مطلب سمجھ جاوے گا، لیکن جب اس سے یہ کہو کہ دائرے میں قطر ور محیط کی نسبت تین اور ساتویں حصے کی ہے تو وہ ضرور بول اٹھے گا کہ یہ کیا بیہودہ بکواس ہے۔ لیکن اگر وہی گنوار اس حساب کو جانتا ہوتا تو سمجھتا کہ روزمرہ کاموں میں اس حساب کو جانتا ہوتا تو سمجھتا کہ روزمرہ کاموں میں اس حساب سے اس کو زیادہ کام پڑتا ہے یا اس بات کے جاننے سے کہ شہد میٹھا ہوتا ہے۔ جھاڑی کے جلنے اور آگ میں سے خدا کی آواز آنے کے عبرانی قصے کو ایک معمولی بہ بھی پڑھ کر سمجھ سکتا ہے کہ اس کو سن کر تعجب کرے، لیکن یہ پختہ اور زبردست دماغ رکھنے والوں کا کام ہے کہ ایسے مشکل مسائل کو سمجھ لیں جن کو ابن عربی اور ان کے ہم خیال مشہور فلاسفر اسپی نوزا نے جبکہ وہ وحدت وجود اور وحدت شہود کے مشکل مسائل پر غور کر رہے تھے، نہایت عمیق فکر اور دماغی کشمکش سے سمجھا تھا۔

مگر کلمہ لیس کمثلہ شیئ ہم کو بتاتا ہے کہ ہم کو اس درجے سے آگے بڑھتا ہے اور ممکنات مادی کے قیاسات سے نہیں، بلکہ تنزہات کے اعلیٰ وسیلے سے ہم کو جانتا ہے۔ یہ کام ہر

ایک کا نہیں ہے، بلکہ یہ ان زبردست علی دماغ لوگوں کا ہے جنہوں نے اس عالم کی پوشیدہ حقیقت کو روشن اور اس کے معنوں کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ وہ مشکل ہے جس نے ہزاروں کے منہ پھیر دئیے ہیں اور کچھ شک نہیں کہ جو اس کے پار اترے وہ بہت ہی کم ہیں۔ بہت سوں کا یہ حال ہے کہ انہوں نے خدا کے لیے چند مقررہ صورتیں قرار دے لی ہیں اور اب ان کا یہ کام رہ گیا ہے کہ جو عالی خیالات ان کے تنگ مذہب کی حدود میں سما نہ سکیں ان کو دھریت یا الحادو زندقہ کی طرف منسوب کر کے تودہ ملامت بنائیں۔ یہی دقت محی الدین ابن عربی پر پڑی جن کی نسبت قیل صدیق زندیق کا قول مشہور ہے۔ یہی مصیبت امام غزالی پر نازل ہوئی جس کے سبب ان کو کتاب ''التفرقة بين الاسلام والزندقة'' لکھنی پڑی۔ یہی مصیبت حضرت مجدد الف ثانی احمد سرہندی پر آئی جس کے سب کٹ ملاؤں نے ان کو گوالیار کے قلعے میں قید میں ڈلوایا۔ اسی سبب سے وہ شخص تودہ ملامت ہوا۔ جس نے کہا کہ ورڈ آف گاڈ اور ورک آف گاڈ میں تخالف نہیں ہے۔

ذات باری کا اصلی خیال متعدد رسوم اور مذہبی مقولات سے جو مدت سے اضافہ ہوتے چلے ہیں بالکل ڈھک گیا ہے اور رسوم اور مقولات کسی زمانے میں اپنے معنی رکھتے تھے۔ انہیں حسن طینت پیدا کرنے کے لیے کہیں جوش ابھارنے اور کہیں خوف دلانے اور کہیں کسی امر کے منع کرنے کے لیے۔ اور ان میں سے اکثر اب تک یہی معنی رکھتے ہیں، لیکن خواہ معنی رکھتے ہوں یا مہمل ہوں انسان کو انکے ساتھ ایسی ہی دل بستگی رہی ہے جیسے طوفان زدہ جہاز کے ملاح بہتے ہوئے بادبانوں اور ٹوٹے ڈگمگانے تختوں سے چمٹ جاتے ہیں اور موت سے جو اس وقت سر پر کھڑی ہے اسی میں سلامتی دیکھتے ہیں کہ بادبانوں اور تختوں سے چمٹے رہیں۔

ان مذہبی مسائل اور رسوم پر وہ وہ مباحثے اور لڑائیاں رہی ہیں کہ آخر کار یہ چیزیں

خود مذہب کا جزو اعظم ہو گئیں اور نئے نئے مسائل اور مذہبی جماعتوں کے فتوے خدا کے جانشین بن گئے۔

ہر ایک زمانے میں یہ دیکھا گیا کہ جب کوئی علمی کلمہ یا تحقیقات دریافت ہوتی ہے خواہ وہ اصلی معنوں میں خدا کے یقین پر کتنے ہی ثابت قدم اور اس خیال کے ممد ہو، لیکن اگر اس نے ان ممکنات مادی کے قیاسات میں جو کسی مذہب میں خدا کے نسبت قرار دے لیے ہیں، کسی طرح کا مغالطہ ثابت کیا ہے تو ضرور اس پر الزام لگایا گیا ہے کہ وہ مذہب کے مخالف اور اس کی مٹانے والی ہے اور اس کے تسلیم کرنے والوں پر لعنت بھیجی گئی ہے اور طرح بطرح کے ظلم ان پر کئے گئے ہیں، کما نشاھد فی ھذا الزمان۔

یہی اسباب ہیں جنکی وجہ سے ایسی تمام کوششوں سے باز ہی نہیں رکھا جاتا، بلکہ ان پر ملامت کی جاتی ہے جو خدا کو اس طرح پر سمجھنے کے لیے کی جاتی ہیں کہ موجودات عالم میں جس طرح وہ اپنے کاموں سے ظاہر ہوتا ہو سمجھا جاوے اور اس طرح سمجھنے کے بعد اسی نوع پر اسکی صفات بیان کی جاویں۔ عام لوگ سمجھتے ہیں کہ ایسے خیال کی جگہ جو آسانی سے سمجھ میں آتا ہو وہ باتیں بتائی جاتی ہیں جو مشکل سے ذہن میں آتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی خدا کے خیال کو اس قدر کم اور ہلکا کیا جاتا ہے کہ وہ کم ہوتے ہوتے فقط ایک خالی خیال رہ جائے گا۔

خدا کو اس طرح سمجھنے اور پہچاننے کی نسبت ایک اور وجہ بھی خوف کی سمجھی جاتی ہے۔ خدا کے کاموں کو لوگ اسی صورت میں تسلیم کرتے ہیں جس صورت سے کہ ان کے باپ دادا ان کو مانتے تھے، لیکن فی الحقیقت جو حالات خدا کے کاموں کی نسبت اس وقت مانے جاتے تھے وہ ان فرضی واقعات نیچر کے مطابق تھے جن کو اب علم غلط بتاتا جاتا ہے (تعجب یہ ہے کہ قرآن نے بھی کبھی ان کو مثل اصلی واقعات نیچر کے تسلیم نہیں کیا تھا) فزیکل سائنس (علوم طبیعات) میں جو قدم آگے بڑھاتے ہیں جب اس قدم کو جما کر عالم پر نظر ڈالتے ہیں تو اس

کی صورت کچھ اور ہی نظر آتی ہے۔ ہر قدم پر نیا نظارہ ہے۔ جہاں آگے بڑھنے کو قدم اٹھایا وہیں چیزوں کی جگہ اور صورت دوسرے پہلو سے نظر آئی دنیا اور خدا کی نسبت جن خیالات سے ہم نے ابتداء کی تھی وہ اب کافی اور اطمینان بخش نہیں معلوم ہوتے۔ جو علم اب ہمارے قبضے میں ہے اس وہ خیالات مطابق نہیں ہوتے (مگر تعجب یہ ہے کہ قرآن سے مطابق ہوسکتے ہیں) اس لیے وہ آدمی جن کا پرانے خیالات سے ناتا بندھا ہے غل مچانے اور دھائی دینے کو سب سے پہلے کھڑے ہو جاتے ہیں اور دل سے چاہتے ہیں کہ آستین پکڑ کر ہم کو پیچھے گھسیٹ لیں اور آگے قدم نہ رکھتے دیں، وہ چلاتے ہیں کہ دیکھو سائنس سے ہوشیار رہنا، کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنی چمکدار تحقیقات اور نڈر خیالات سے ہماریک دلوں کے اطمینان اور ایمان کو چھین لے اور ہم کو ایسی دنیا میں چھوڑ دے جو خدا پرست نہ ہو۔ یہ شور وشغب ہمیشہ ایسے لوگوں میں ہوا ہے جو ڈرپوک دل اور مذبزب طبیعتیں (یا کہ مذبذب ایمان) رکھتے ہیں۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ جو کچھ خوف اور ڈر ان کے دل میں بیٹھا ہوتا ہے اس کو پکا کرنے والے بھی) موجود ہوتے ہیں۔ جہاں ایسے لوگ موجود ہیں جن کو ہمیشہ اس وقت کا دھڑکا لگا ہوا ہے جبکہ سائنس دنیا سے خدا کو معزول کر دے گا وہاں وہ لوگ بھی ہیں جو اس وقت کا شوق سے انتظار کرتے ہیں اور اس انتظار میں ایسے مضطر ہیں کہ چونک چونک کر چلاتے ہیں کہ دیکھو وہ وقت آ گیا۔ یہ وہ لوگ ہیں جنکو انکار میں ہمیشہ لذت آتی ہے، جو اپنے دل میں کہتے ہیں کہ کوئی خدا نہیں ہے اور اس بات پر اپنے تئیں مبارک باد دیتے ہیں کہ ہم جانوروں کی طرح مریں گے۔ فلسفے کی مقدس بارگاہ میں جہاں فرشتے تک قدم رکھتے ڈرتے ہیں، یہ منکر گھس جاتے ہیں اور علم اور سائنس کی ہر ایک جدید تحقیق کو جو موجودات علم کے متعلق ہمارے علم کو کسی طرح تبدیل کرتی ہے۔ دیکھ کر نکل آتے ہیں اور دنیا میں ڈھنڈورا پیٹتے ہیں کہ لو مبارک ہو دھریت کا علم بلند ہوتا ہے۔ آج وہ فتح ہوئی ہے کہ جس سے وہ خوش

وقت نصیب ہوگا جبکہ خدا کا انکار کل مخلوق کا مذہب ہوگا۔ اس قسم کے جھوٹے اور ناقص فلسفی ہیں جن کے خیالات سن کر وہ عالم جو مختلف علوم کی تحصیل اور تحقیق میں بیٹھے اپنی جانیں کھپا رہے ہیں کانپ اٹھتے ہیں اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ "یا الٰہی ہم کو ہمارے دوستوں سے بچائیو۔"

اسی طرح ہر زمانے اور عہد میں جو تحقیقات انسان نے علم میں کیں یا خدا اور روح کی نسبت خیالات ظاہر کیئے ان کے ساتھ یہی برتاؤ ہوتا آیا ہے۔ حکیم گلیلیو اور نیوٹن کے زمانے میں بھی یہی حال تھا اور اب ڈارون اور اسپنسر کے وقت میں بھی یہی دیکھا جاتا ہے۔ علماء دینیات کہتے ہیں کہ اگر سیارے کشش ثقل اور دوری حرکت کے مخالف زور سے اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اور اگر جاندار اپنی موجودہ صورت میں دوسری جاندار کی صورت سے قواعد نیچرل سیکشن کے مطابق آیا ہے تو دنیا صرف اندھی قوتوں سے چل رہی ہے۔ خدا کے کرنے کے لیے کیا کام باقی رہا۔ پس کس قدر خوفناک اور ناپاک خیال یہ ہے جب یہ آواز دھرے سنتے ہیں تو کہتے ہیں بے شک ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کا کارخانہ بغیر خدا کے ہمیشہ سے جاری ہے۔ اس لیے کوئی خدا نہیں ہے اور دیکھو کس قدر شریف اور دل کو خوش کرنے والا یہ خیال ہے۔ غرض اس طرح ہر زمانے اور عہد میں یہ لوگ روشنی کی طرف سے منہ پھیرے اس قسم کی کج بحثیاں کرتے چلے آئے ہیں، لیکن دنیا اس کی پروا نہیں کرتی کہ یہ اندھے صلاح کار کیا بکتے ہیں، بلکہ اپنے اصلی ایمان پر قائم رہتی ہے اور علم کی فضا میں برابر بڑھتی چلی جاتی ہے۔ زمانے کی پرشور کارگاہ میں بعید از شمار واقعات کا تانتا تنا ہوا ہے اور جو بانا علم اس میں ڈالتا ہے وہ خدا کے لباس کے جلوے کو زیادہ نمایاں کرتا ہے۔

ہم کو تو ان مسلمانوں پر بڑا تعجب آتا ہے جو اپنے تئیں مسلمان کہتے ہیں، مگر اسلام اور قرآن پر ایسا بودا یقین رکھتے ہیں کہ فلسفے اور نیچرل سائنس کے محققہ مسائل سے ڈرتے

ہیں کہ کہیں اسلام نہ جاتا رہے اور قرآن الٹ نہ جاوے، مگر ہمارا تو ان کے برخلاف یہ یقین ہے کہ جس قدر نیچرل سائنس اور فلسفے کو ترقی ہوتی جاوے گی اس قدر خدا کے وجود اور اس کی عظمت اور قرآن مجید کی صداقت پر زیادہ یقین ہوتا جاوے گا، بشرطیکہ جو چیز انھوں نے اندھیر میں ٹٹولی تھی اب اس کو اجالے میں لا کر دیکھیں۔

هـذه تـرجـمـه راء الـفيلسوف جان فسک مع تذئيل و تـحسين تـرتيب ليستفيذبها اخوانناالمسلمون حفظهم الله من شر الظنون وانا اشكر عزيزى عنايت الله علىٰ ترجمه من الا نگريزى فى لسان القوم.

....

طبیعیون یا نیچروں یا فطرتیوں

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۵ (دور سوم) یکم صفر ۱۳۱۲ھ صفحہ ۷۳۔۷۵)

یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں۔ پہلے لفظ کو حکماء فلاسفر عربی دان نے استعمال کیا ہے، دوسرے لفظ کو علماء انگریزی دان نے اور تیسرے لفظ کو قرآن مجید میں خدائے عز و جل جلالہ نے۔

جس امر کے تحقیق کرنے یا دریافت کرنے پر یہ لوگ مستعد ہوئے ہیں وہ علم طبیعیات یا نیچرل سائنس کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اس علم کے عالموں یا محققوں کا مقصد موجودات عالم کی محسوسات کا دریافت کرنا ہے، نہ ان کے موجود ہونے کی علت کا۔ مثلاً پانی ،اس کی نسبت وہ یہ کہیں گے دو گیسیں آکسیجن اور ہائڈروجن ایک معین مقدار سے آپس میں ملیں اور ان سے پانی بن گیا۔ اب ان کو اس سے بحث نہیں کہ وہ دونوں گیسیں کیونکر پیدا ہوئیں یا کس نے پیدا کیں اور وہ کیوں آپس میں ملیں اور ان کے ملنے سے کیوں پانی بن گیا ۔پس نہایت بے وقوفی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ نیچرل سائنس کے ماننے یا جاننے سے خدا معزول ہوتا ہے اور دھریت کی بادشاہت کا جھنڈا بلند ہوتا ہے۔

مگر ہاں نیچرل سائنس کے عالموں کے تین فرقے ضرور ہو گئے ہیں، ایک وہ ہیں

جن کا یہ قول ہے کہ جب دیکھتے ہیں کہ مادے ہی سے اور اسکی باہمی ترکیب سے دنیا موجود ہوئی ہے اور اسی اصول پر دنیا چلی جاتی ہے اور جو اصول نیچر کے ہیں ان میں کچھ تبدیلی نہیں ہوتی اور سوائے اس کے اور کچھ محسوس نہیں ہوتا تو یہ ماننا کہ ایک خدا بھی ہے بے فائدہ ہے۔ پس وہ لوگ وجود خدا کے منکر ہوئے اور وہی لوگ ہیں جو دھریہ کہلاتے ہیں۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم کو محسوس تو اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ ہم نے نیچرل سائنس سے دریافت کیا ہے اور اسکے سوا ہم کو نہ کچھ محسوس ہوا ہے نہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ خدا ہو بھی یا نہ ہو، ہم کو معلوم نہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جو لاادریہ کہلاتے ہیں اور پہلوں کے چھوٹے بھائی ہیں۔

تیسرے وہ لوگ ہیں جو نیچر کے اور قانون نیچر کے قائل ہیں، مگر یقین کرتے ہیں کہ ایک صانع یا خالق ہے جس نے نیچر اور قانون نیچر کو پیدا کیا ہے اور کہتے ہیں کہ خود نیچرل سائنس ایک صانع کے تسلیم کرنے پر مجبور ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو اگلے زمانے میں حکماء الٰہین اور اس زمانے میں نیچربین یا ٹھیٹ مسلمان یا ٹھیٹ اسلام کے پیرو کہے جاسکتے ہیں۔

مثلاً نیچرل سائنس سے ثابت ہوا ہے کہ ابتداء میں صرف مادہ اجزائے صغار ذی مقراطیسی کی صورت میں جس کو انگریزی میں ایٹم کہتے ہیں اور ہمارے دوست مولوی سید کرامت حسین نے سالمات ان کا نام رکھا ہے۔ فضائے محض میں تھا، اسی سے عالم بنا، مگر یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ مادہ کہاں سے اور کیونکر آیا۔ نیچربین الٰہین کہتے ہیں کہ خدائے واحد ازلی وابدی نے اس کو پیدا کیا اور اس کو وہ دلیل عقلی سے ثابت کرتے ہیں جو ان کی تصنیفات میں مذکور ہے۔

پھر نیچرل سائنس سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ مادہ ایک ہی سا تھا یا متعدد طرح کا، مگر انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اس کا ایک سا ہونا تسلیم کرلیا ہے جس پر ہم کو کچھ بحث

کرنے کی ضرورت نہیں۔

مگر نیچرل سائنس میں ثابت ہوا ہے کہ وہ کل مادہ جو فضا میں موجود تھا متعدد مفردات کی صورت میں ہو گیا اور نہیں جانتے کہ ایسا ہو جانے کا سبب یا اس کی علت کیا ہے۔ نیچر یین الٰہیین کہتے ہیں کہ اس کی علۃ وہ صانع ازلی و ابدی ہے۔ جس کو خدا کہتے ہیں۔

حکماء یونانیین نے خاک و باد و آب و آتش پر عناصر اربع کا اطلاق کیا تھا، مگر یہ ان کی غلطی تھی، وہ چاروں چیزیں مرکبات سے ہیں اور اس لیے عناصر نہیں قرار پائی جا سکتیں۔

اس زمانے کے علماء نیچرل سائنس نے دنیا میں تریسٹھ چیزوں کو ایسا پایا ہے جو مفرد یا بسیط ہیں اور دنیا کی تمام چیزیں کیا حیوانات اور کیا جمادات اور کیا نباتات سب ان ہی تریسٹھ چیزوں کی ترکیب سے بنتی ہیں اور وہ فاسفورس، کاربن، آکسیجن، ہائڈروجن، نائٹروجن، چاندی، سونا، لوہا گندھک وغیرہ ہیں۔

ان کو مفرد یا بسیط اس لیے کہتے ہیں کہ اب تک نیچرل سائنس سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ چیزیں مرکب ہیں، لیکن ممکن ہے کہ آئندہ ثابت ہو جائے یا کوئی اور مفرد چیز نکل آوے۔

یہ مفردات اس مادے کے اجزائے صغار سے بنی ہیں اور ان میں عجیب خاصیتیں پائی جاتی ہیں۔ ہمارے دوست مولوی سید کرامت حسین نے عربی زبان میں ایک کتاب لکھی ہے کہ عربی زبان کے لغت کس طرح پیدا ہوئے ہیں۔ اس کتاب کو ہم عنقریب چھاپیں گے۔ اس کتاب کے مقدمات میں انھوں نے نیچرل سائنس کی بھی نہایت عمدہ باتیں لکھی ہیں اور اس میں مختصر طور مفردات کو بھی بیان کیا ہے جو نیچرل سائنس سے پائے گئے ہیں، مثلاً:

ا۔ وہ اجزائے صغار ہمیشہ متحرک رہتے ہیں، ان کی حرکت طبعی ہے اور سکون عارضی

ہے۔

۲۔ اگران مفردات میں سے ایک ایک ٹکڑا لیں جو جسامت میں ہر ایک برابر ہوتو وہ وزن میں برابر نہ ہوں گے اور اگر وزن میں برابر لیں تو جسامت میں برابر نہ ہوں گے۔

۳۔ اگر ہم ان مفردات کو جلاویں تو جو رنگ اس سے دکھائی دیں گے وہ ہر ایک مفرد کے مختلف ہوں گے۔

۴۔ مادے کے اجزائے صغار سے جو جسم بنتا ہے۔ اس میں پورے پورے اجزائے صغار شامل ہوتے ہیں۔ کسر شامل نہیں ہوتی۔

۵۔ جس نسبت سے مفردات کے اجزائے صغار مل کر کوئی جسم مرکب بنا ہے وہ نسبت ہمیشہ قائم رہتی ہے، کبھی کم و بیش نہیں ہوتی۔

۶۔ مفردات کے اجزائے صغار دوسری مفردات کے اجزاء صغار سے مختلف شکلوں میں ملتے ہیں جو ہر ایک مفردات کے اجزاء صغار کے لیے مقرر ہیں اور دوسری طرح پر کبھی نہیں ملتے۔

۷۔ مادے کے ہر ایک اجزائے صغار میں قوت جاذبہ ہے جو دوسرے اجزائے صغار کو جذب کرتی ہے، مگر یہ جذب پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ وہ اجزاء آپس میں ایسے ہی نہ مل جاویں جیسے کہ قدرتی طور پر ملے ہوئے تھے۔

۸۔ مادے کے ہر ایک اجزائے صغار میں ایک ثقل ہے اور اسی سبب سے چاند زمین کے گرد اور زمین سورج کے گرد پھرتی ہے۔

۹۔ مفردات میں جو اجزائے صغار ہیں ان میں سے بعض مفردات کے اجزائے صغار کو دوسرے مفردات کے اجزائے صغار سے ملنے کی رغبت ہے، بعض کو کم رغبت ہے اور بعض کو نفرت، اور جن کو جن سے نفرت ہے وہ کبھی ان میں نہیں ملتے۔

غرضیکہ اجزائے مادہ میں یہ خاصیتیں پائی جاتی ہیں۔دھریہ کہتے ہیں کہ یہ سب خواص مادہ سے ہیں۔لا ادریہ کہتے ہیں کہ ہم کو ان خواص کی علت معلوم نہیں ہوتی، ممکن ہے کہ خواص مادہ ہی سے ہو یا کوئی اور موثر ہو جس کے سبب یہ خواص پیدا ہوئے ہوں، نیچریین الہیین کہتے ہیں کہ ان میں خواص پیدا کرنے والا وہ صانع ازلی وابدی ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں اور عقلاء اس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں۔غرضیکہ خود نیچرل سائنس کے اصول مسلمہ سے خدائے واحد و صانع کا نہ ہونا ثابت ہی نہیں ہوتا، بلکہ ایک موثر یا صانع کا ماننا لازم آتا ہے۔

لوگ بڑی غلطی اور دھوکے میں پڑے ہوئے ہیں جو نیچرل سائنس اور مذہب کو دو مقابل اور متضاد چیزیں قرار دیتے ہیں، حالانکہ مذہب و نیچرل سائنس کا موضوع بالکل مختلف اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہے اور اس لیے وہ باہم مقابل اور باہم متضاد نہیں ہو سکتے ۔

نیچرل سائنس کا موضوع اشیاء موجودہ کی علت حدوث کو بتلاتا ہے کہ پانی کیونکر بن گیا اور بادل کیونکر آ گیا اور مذہب کا موضوع ان اشیاء کی علت خلق کا بتاتا یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا اور اس میں وہ خواص کس نے پیدا کیے۔پس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے۔ان کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے، بلکہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں

کیا نیچر کے ماننے سے خدا معطل ہوجاتا ہے؟

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۵ (دور سوم) یکم صفر ۱۳۱۲ھ صفحہ ۷۵،۷۶)

بہت نیک، مگر کم غور کرنے والے بزرگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر دنیا ایک قانون قدرت پر چلتی ہے اور اس کے برخلاف نہیں ہوسکتا، گو وہ قانون قدرت خود خدا ہی نے بتایا ہو، مراس کے بنانے کے بعد خدا کے کرنے کے لیے کیا کام باقی ہے۔ پھر ایسے خدا سے جو معزول یا معطل ہوگیا ہے ہم کو کیا عرض ہے اور وہ ہمارے کس کام کا ہے۔

نعوذ باللہ، ایسے خیالات تعمق نہ کرنے سے لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں، وہ نہیں سمجھتے کہ نعوذ باللہ اگر خدا قانون قدرت بنا کر معطل ہوگیا ہو تو اس قانون قدرت کا قائم رکھنے والا اور دنیا کو اس قانون کے مطابق چلانے والا کون ہوگا؟

نعوذ باللہ، ایسے خیالات تعمق نہ کرنے سے لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ وہ نہیں سمجھتے کہ نعوذ باللہ اگر خدا قانون قدرت بنا کر معطل ہوگیا ہو تو اس قانون قدرت کا قائم رکھنے والا اور دنیا کو اس قانون کے مطابق چلانے والا کون ہوگا؟

وہ لوگ ہمیشہ ان خیالات اور قیاسات کو جو ممکنات سے اخذ کرتے ہیں، ذات باری کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ ایک کاریگر نے گھڑی بنائی جو باقاعدہ چلتی

ہے، اب گھڑی بنانے والے کو اس سے کچھ تعلق نہیں رہا۔ وہ جیتا ہو یا مر جائے، معطل ہو یا معزول وہ گھڑی بدستور چلا کرے گی۔ اسی قیاس پر کہتے ہیں کہ بالفرض اگر خود خدا ہی نے قانون قدرت بنا دیا جس پر دنیا چلتی ہے تو اب خدا کے لیے کیا کام رہا اور ہم کو اس سے کیا غرض رہی۔

ایک مقدس خدا پرست کہہ سکتا ہے میاں اب وہ ہمارے اور تمہارے لیے بہشت میں محل اور باغ بنا رہا ہے اور دوزخیوں کے لیے جہنم میں آگ سلگا رہا ہے۔ خیر یہ تو ایک دل لگی کی بات ہے، مگر جو خیال کہ ممکنات سے اخذ کیا ہے اس کو خدا کے ساتھ منسوب کرنا محض غلطی و نادانی ہے۔

علۃ اور علۃ العلل میں بہت فرق ہے، علت موثر ہوتی ہے اشیاء موجودہ میں بلا واسطہ یا بواسطہ دیگر علل کے اور وہ خود بھی معلول ہوتی ہے کسی علۃ کی۔ اور علۃ العلل سبب ہوتی ہے اس شیئ کے وجود کی اور اس لیے وجود اس شیئ کا منحصر ہوتا ہے وجود علۃ العل پر اور تمام علل و معلول جو ہوتی رہتی ہیں وہ معلول ہوتی ہیں اسی علۃ العلل کی اور اس لیے علۃ العلل اپنے معلول بلا واسطہ یا بواسطہ سے علیحدہ نہیں ہوسکتی، بلکہ ہر وقت اس کے لیے علۃ ہوتی ہے اور اگر علیحدہ ہو تو وجود شیئ کا معدوم ہو جاوے اور تسلسل علۃ و معلول کا نہ رہے اور یہی معنی احاطت کے ہیں جہاں خدا نے فرمایا ہے ''انہ بکل شیئ محیط'' (۴۱ فصلت آیت ۵۴)

اسی مطلب کو خدا نے بہت ہی عمدہ بے مثال مثال سے سورۃ نور میں بتایا ہے جہاں فرمایا ہے ''اللہ نور السموات والارض یہ آیت، آیت نور مشہور ہے اور بڑے بڑے عالموں نے اس کی تفسیر کی ہے اور عجیب عجیب نکات بیان کئے ہیں جو حسب خیال ہمارے محسن کے نعوذ باللہ خدا کو بھی نہ سوجھے ہوں گے۔ امام غزالی صاحب نے اس آیت کی خاص تفسیر لکھی

ہے جس کا نام ''مشکواۃ الانوار'' ہے۔

مگر اس آیت کا صاف مطلب یہ ہے کہ وجود تمام چیزوں کا ذات باری پر منحصر ہے اور نور کی تمثیل سے اس کو سمجھایا ہے۔ قرآن مجید میں متعدد جگہ خدا نے اپنے آپ کو خالق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور یہاں نور سے، نور کیا ہے؟ ما یظھر بہ الاشیاء یعنی جس کے سبب سے تمام چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اگر نور نہ ہو اور ظلمت محض ہو تو تمام چیزیں معلوم نہ ہوں جو ممنزلہ عدم یا نہ ہونے کے ہیں، پس جس طرح ظہور اشیاء کا نور کے ہونے پر منحصر ہے اسی طرح وجود موجودات کا ذات باری پر مع اس کی صفات کے جو اس کی عین ذات ہیں منحصر ہے۔ پس اگر ہو معزول یا معطل ہو تو تمام عالم معدوم ہو جاوے اور ایک آن بھی اس کا وجود نہ رہے۔ پس یہ سمجھنا کہ قانون قدرت بنانے سے نعوذ باللہ خدا معطل یا معزول ہو جاتا ہے کس قدر نادانی ہے۔ ھوالحی القیوم ای ھوالمقوم بذاتہ والمقوم لکل ما سواہ فی ماھیۃ و وجودہ (تفسیر کبیر) یعنی وہ اب قائم ہے اور قائم رکھنے والا ان تمام چیزوں کا ہے جو اس کے سوا ہیں۔ پس خدا کسی وقت بھی بے کار نہیں ہے۔

الدلیل والبرہان

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۸ (دور سوم) یکم جمادی الاول ۱۳۱۲ھ)

دلیل کسی چیز کی ایسی حالت کو کہتے ہیں کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آوے اور اس کی تقسیم لفظی اور غیر لفظی پر کی جاتی ہے اور دلالت التزامی بھی اس کی ایک قسم ہے۔

برہان کے اصلی معنی تو دلیل کو صاف طور پر بیان کرنے کے ہیں اور بعضوں کا قول ہے کہ برہان وہ چیز ہے کہ جس کے ماننے سے دوسری چیز کا ماننا لازم ہو جاوے۔

اگلے علماء نے برہان کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ایک لمی اور دوسری انی اور اس پر شرح مطالع اور شمسیہ اور شرح مواقف میں بہت کچھ بحثیں ہیں۔سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال کیا گیا ہے تو وہ دلیل لمی ہے اور اگر معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے تو وہ دلیل لمی ہے اور اگر معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے تو وہ دلیل انی ہے۔ مگر جب علت و معلول کا افتراق ناممکن ہے تو برہان کو لمی انی پر تقسیم کونا صرف ایک لفظی بحث ہے۔

علاوہ اس کے علمائے قدیم نے ابعاد غیر متناہی کے باطل کرنے کو بہت سی برہائیں

قائم کی ہیں جیسے بر

ھان تطبیق. برھان التضا یف. برھان العرشی ،. برھان السلمی . برھان ترسی . برھان المسلمه .

اس مقام پر ہم کو اس امر سے کچھ بحث نہیں ہے مگر ان کی کوئی دلیل بھی موصل الی المطلوب نہیں ہے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ دلیل یا برہان کی بنیاد اولیات پر ہوتی ضرور ہے۔ امام غزالی صاحب کو بھی مرض لاحقہ سے افاقہ ہوا تو انہوں نے بھی اس امر کو قبول کیا۔ چنانچہ وہ المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں:۔

''اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و استدلال پر آ گیا اور ضروریات عقلیہ کے قبول کرنے اور ان پر غلطی سے امن ہونے کا اعتماد کرنے اور یقین کرنے پر میں نے رجوع کی۔

مگر اس بات پر بحث ہو سکتی ہے کہ اولیات کیا چیزیں ہیں جن کو دلیل یا برہان کی بنیاد قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک علوم جدیدہ کی ترقی سے بہت سی ایسی چیزیں معلوم ہوئی ہیں جو اولیات کے طور پر قرار پا سکتی ہیں۔ علمائے قدیم کو ان سے واقفیت نہیں تھی۔ اس لیے ہم ان امور کا ایک سلسلہ بیان کرتے ہیں جو اولیات کے بطور قرار دینے کے لائق ہے۔ اس بیان سے ہمارا مطلب ان لوگوں کو بھی متنبہ کرنے کا ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ علوم جدیدہ کی بنا پر جو دلائل قدیم کی جاتی ہیں وہ دلیل کا رتبہ نہیں رکھتیں بلکہ صرف گمان اور قیاس ہیں جن پر کسی دلیل یا کسی مسئلہ کا قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔ حالانکہ یہ غلط خیال ہے اس کے اکثر دلائل کی بنیاد ایسے ہی امور پر قائم ہے جو بمنزلہ اولیات کے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن کو خواہ

نخواہ تسلیم کرنا پڑا ہے اس لیے ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ سلسلہ جو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کے لیے مفید ہوگا جو مذہب اور علم سے بحث کرتے ہیں اور دونوں کے مطابق ہونے کو دکھلانا چاہتے ہیں چنانچہ ہمارے آرٹیکلوں کا جو مذہب اور علم کی مطابقت پر ہوے ہیں ان پر استدلال ہوتا ہے اور وہ سلسلہ یہ ہے۔

اول تجربہ:۔ کسی امر کے ہونے یا ہو جانے پر یقین کرنا ہے اس لیے کہ اسکو ایسا ہی ہوتے یا ہو جان پر یقین کرنا ہے اس لیے کہ اس کو ایسا ہی ہونے یا ہو جانے بہت دفعہ دیکھا ہے۔

مگر یقین کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے ہونے کے لیے کوئی علت ہو اور ہونا اس کا معلول ہو۔ مثلاً لکڑی کا آگ میں جل جانا معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔

کسی امر کو کسی واقعہ کی علت قرار دینے کہ تین شرطوں کا ہونا لازم ہے۔

ا۔ جب علت ہو تو معلول بھی ضرور ہو اور جب معلول ہو تو علت بھی ضرور ہو۔ آگ لکڑی کے موجود ہونے کی علت نہیں ہے بکہ اس کے جلنے کی علت ہے۔

۲۔ یا اس کے برعکس یعنی جب علت نہ ہو تو معلول بھی نہ ہو اور جب معلول نہ ہو تو علت بھی نہ ہو۔

۳۔ جب علت گھٹے تو معلول بھی گھٹے اور جب معلول گھٹے تو علت بھی گھٹے جیسے آگ پر پانی گرم کرنا۔ اگر آگ کم ہوگی تو پانی بھی کم ہوگا اور اگر پانی کم گرم ہوگا تو آگ بھی کم ہوگی۔

یہ اصول تجربے کے جو ہم نے بیان کئے یہ اس بات پر مبنی ہیں کہ لاء آف نیچر میں تبدیلی نہیں ہوتی جس کو بڑے بڑے عالموں نے عمدہ دلیلوں سے ثابت کیا ہے اور قرآن مجید سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، جہاں خدا نے فرمایا ہے لاتبدیل لخلق اللہ۔

شرح اشارات میں تجربے کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ایک کلیہ جس میں احتمال عدم وقوع کا نہ ہو اور ایک اکثر یہ جس میں احتمال وقوع کا ہو، مگر ہم نے جو تعریف تجربے کی کی ہے اور جن شرطوں سے اس کو مشروط کیا ہے اس میں احتمال عدم وقوع ناممکن ہے۔

مصنف کشاف اصلاحات الفنون نے تمام حکماء کی رایوں کو جو تجربے کے باب میں ہیں نہایت اختصار اور خوبی سے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ اگرچہ ہم نے اپنی دانست میں ا س مسئلے کو زیادہ ترقی یافتہ حالت میں بیان کیا ہے اور قدماء کی رائے بھی اکثر باتوں میں ہماری رائے سے مطابق ہے اور کسی قدر مخالف بھی ہے، لیکن بنظر مزید بصیرت اسکا اس مقام پر لکھ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مصنف کشاف اصلاحات الفنون نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ:۔

التجربة لغة آزمودن والتجربيات والمجربات فی اصطلاح العلماء هی القضایا التی یحتاج العقل فی جزم الحکم بها الیٰ واسطة تکرار المشاهدة. فی شرح الاشارات التجربة قد تکون کلیة

(ترجمہ) تجربہ لغت میں آزمانے کو کہتے ہیں اور تجربات اور مجربات علماء کی اصطلاح میں وہ قضایا (یعنی جملے) ہیں جن کے مفہوم پر یقین کرنے کے لیے عقل بار بار مشاہدہ کرنے کی محتاج ہو۔ شرح اشارات میں لکھا ہے کہ تجربہ کبھی کلی ہوتا ہے جبکہ وہ بار بار وقوع میں آنے سے اس طرح حاصل ہو کہ واقع نہ ہونے کا احتمال باقی نہ رہے اور کبھی اکثر یہ ہوتا ہے جبکہ وقوع کا پہلو عدم وقوع سے ترجیح رکھتا ہو اور عدم وقوع بھی ممکن ہو۔ یہ مطلق مجربات کی تعریف ہے۔ خواہ کلی ہوں اور خواہ اکثر یہ، مگر یقیناً ضروریہ میں صرف مجربات کلیہ داخل ہیں۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ یہ مجربات مطلقا وہ قضایا ہیں جن میں بار بار

مشاہدے ہونے سے بغیر کسی عقلی تعلق کے حکم لگا دیا جاتا ہے۔لیکن تکرار مشاہدہ سے نامعلوم طور پر ان سے ایک قیاس (یعنی شکل منطقی) پیدا ہو جاتی ہے جس کی خود حکم لگانے والے کو خبر نہیں ہوتی۔ وہ شکل یہ ہے کہ ''اگر وقوع اتفاقی ہوتا تو دائمی یا اکثر یہ نہ ہوتا، کیونکہ امور اتفاقی شاذ و نادر واقع ہوتے ہیں۔ پس ضرور ہے کہ واقع میں کوئی سبب ہو۔ اگر چہ اس کی ماہیت معلوم نہ ہو اور جب سبب کا ہونا معلوم ہوا تو مسبب کا ہونا بھی ثابت ہوا'' مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ لکڑی سے مارنا مولم ہے یا سقمونیا کا پیتا سہل صفراء ہے۔ پس احکام استقرائیہ اس تعریف سے خارج ہو گئے، کیونکہ کوئی ایسی شکل ان سے پیدا نہیں ہوتی اور حدسیات بھی نکل گئی، کیونکہ جو قیاس ان سے مرتب ہوتا ہے وہ تکرار مشاہدہ سے حاصل نہیں ہوتا اور فطریات بھی نکل گئے۔ کیونکہ ان میں قیاس موضوع اور محمول کو لازم ہوتا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ تجربہ کلیہ کا مصداق وہ تجربہ ہے جس سے یقین ایسا حاصل ہو جاوے جیسا تواتر سے ہوتا ہے، نہ یہ کہ مشاہدے کی تکرار ایک حد معین تک پہنچ جائے یہ بھی کہا گیا ہے کہ تجربے سے یقین حاصل ہونے کے لیے کچھ یہ ضرور نہیں ہے کہ انسان اپنے نفس پر تجربہ کرے، بلکہ دوسرے کا حال دیکھ کر بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص سقمونیا کا استعمال کرے اور اس سے اسہال واقع ہو ور دوسرا شخص بار بار یہ حال مشاہدہ کرے تو اس کو قطعاً علم تجربی حاصل ہو جاوے گا۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ احکام نجومی بھی تجربیات میں داخل ہیں، حالانکہ وہ کسی شخص کے فعل پر موقوف نہیں ہیں جیسے کہ حدسیات کسی کے فعل پر موقوف نہیں ہیں، اس لیے شارح حکمۃ الاشراق نے کہا ہے کہ مجربات کا اطلاق وہیں کیا جاتا ہے جہاں تاثیر کرنا اور اس تاثیر کو قبول کرنا پایا جائے۔ پس یوں نہیں کہا جائے گا کہ ''ہم نے تجربہ کیا ہے کہ سیاہی ایک ہیئات ہے جو آگ سے منسوب ہے یا یہ آگ سیاہ ہے'' بلکہ یوں کہا جائے گا کہ آگ جلانے والی ہے اور سقمونیا اسہال لانے والا۔ پس تجربے میں انسان کا فعل شرط نہیں ہے،

بلکہ تاثیر اور تاثر شرط ہے۔ یہ تمام بیان صادق حلوانی حاشیہ طبی کا اور حاشیہ شرح مواقف میں جو مولوی عبدالحکیم نے تحقیق کی ہے اس کا خلاصہ ہے (کشاف اصطلاحات الفنون ورق ۲۷) نسخہ قلمی۔

دوم استمرار، یعنی کسی امر کا ہمیشہ ایک حالت پر ہونا اور جب تک کوئی دوسرا امر واقع نہ ہو اس برخلاف نہ ہونا، خواہ اس کی علت معلوم ہو یا نہ ہو، جیسے آفتاب کا ہر روز نکلنا اور ہلال کا زمانہ معین کے بعد بدر ہونا۔ یہ ہمیشہ اسی طرح ہوتے ہیں اور انکی علت بھی معلوم ہے۔

یا جیسے مقناطیس کی سوئی کا ہمیشہ قطب کی طرف رہنا جب تک کہ کوئی دوسرا امر اس کے مزاحم واقع نہ ہو، گوکہ ہمیشہ اس کے قطب کی طرف رہنے کی علت ہم کو معلوم نہیں۔

سوم۔ استقراء لمی جبکہ اس کے لیے کوئی دلیل ہو۔ مثلا ہمارا یہ کہنا کہ کل انسان او فیل او اسد او فرس اور مثل ذالک الحیوانات یتحرک فکہ الاسفل بالکل یقینی ہے، گوکہ ہم نے کل انسانوں کو نہیں دیکھا اور نہ ہاتھیوں کو اور نہ کل شیروں کو اور نہ کل گھوڑوں کو، مگر انسان یا ہاتھی یا شیر یا گھوڑا ان کو کہتے ہیں جو موجودہ خلقت پر مخلوق ہوئے ہیں اور ہم کو علم تشریح سے ثابت ہوا ہے کہ انسان اور وہ حیوان اور مثل ان کے بلحاظ ترکیب اعضاء کے اس طرح پر مخلوق ہوئے ہیں کہ انکا اوپر کا جبڑا ہلنا ناممکن ہے۔ پس ہم اس دلیل سے اس کلیے کو اولیات میں سمجھتے ہیں۔

چہارم استقراء نوعی۔ یعنی ایسی شیئ پر کلیہ قائم کرنا جس کے جزو میں وہی صفات اور خواص ہیں جو اس کے کل میں ہیں، جیسے پانی۔ ہم پاتے ہیں کہ پانی سے زیادہ بھاری چیز پانی میں ڈوب جاتی ہے اور اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کل شیئ اثقل من الماء یغرق فی الماء اور اس کلیے کو ہم اولیات میں داخل کرتے ہیں۔

یا ہمارا یہ کہنا کہ کل حطب یحرق فی النار اولیات میں داخل ہے اور یہ بحث نہیں کی

جاسکتی کہ ہم نے تمام دنیا کی لکڑیوں کو جلا کر نہیں دیکھا، کیونکہ ہم نے ایک جسم نباتی متخلل قابل اخذ شعلہ آتش کا نام لکڑی رکھا ہے اور جو جسم ایسا نہیں ہے وہ لکڑی نہیں ہے اور اس لیے یہ کلیہ اولیات میں داخل ہے۔

پنجم۔ استقراء محض، یعنی جس کے لیے اس کی تمام نوع یا جنس پر صادق آنے کی کوئی دلیل لمی نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تک اس کے مخالف کوئی امر متحقق نہ ہو۔ عملاً وہ بھی اولیات میں داخل ہے اور اس شبہے کو کہ کوئی فرد اس کے برخلاف ہو کافی نہیں سمجھتے، کیونکہ موجودات اور محسوسات کے مباحثے میں امکان وقوعی کا ثابت کرنا لازم ہے، نہ امکان فرضی اور نہ خیالی کا۔

ششم۔ المشاھدۃ بالتکریر۔ مشاہدہ خود ایک مستقل دلیل یقین حاصل کرنے کی ہے جبکہ کسی چیز کو بار بار دیکھنے سے ایک سا ہی پاویں۔

مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے سامنے کوئی چیز، مثلاً گھڑی رکھی ہوئی ہے اور پھر دیکھتے ہیں کہ رکھی ہوئی ہے اور ہمارے سوا اور دیکھنے والے بھی ایسا ہی دیکھتے ہیں تو ہم کو یقین کلی ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے گھڑی رکھی ہوئی ہے اور یہ ایسا یقین ہیکہ کسی طرح زائل نہیں ہوتا۔ ہمارا گھڑی کو دیکھنا مشاہدہ ہے اور بار بار اس کو ویسا ہی دیکھنا مشاہدے کو بدرجہ یقین پہنچاتا ہے۔ اس بیان سے وہ خیال اور وہمی صورتیں جو اتفاق سے کسی کو نظر آجاتی ہیں یا خواب میں دکھائی دیتی ہیں، مشاہدے کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں۔

امام غزالی نے مشاہدے پر اس لیے شک کیا کہ انھوں نے سائے کو دیکھا کہ ساکن ہے حالانکہ وہ ساکن نہ تھا، مگر انہوں، نے شرط تکرار مشاہدہ پر غور نہیں کیا۔ اگر مشاہدہ بالتکریر کو وہ شرط یقین ٹھہراتے تو سائے کو ساکن نہ تصور کرتے۔

اب ہم مشاہدے کی علت پر ضرور کرتے ہیں اور پاتے ہیں کہ ہماری آنکھ میں

منعکس شعاعیں اس کی تصویر بنا دیتی ہیں جس کو ہم دیکھتے ہیں اور وہی سبب اس شیئ کے دکھائی دینے کا ہے۔ فوٹوگراف کے ذریعے سے تصویر کا بننا اس مسئلے کا عملی اور عینی ثبوت ہے۔

اب ہم کو ہزاروں تجربوں سے ثابت ہے کہ منعکس شعاعیں جو کسی چیز سے ہماری آنکھ تک پہنچتی ہیں وہ خطوط مستقیمہ میں ہوتی ہیں۔ طبقات چشم جو محدب اور ذی ثقین مخلوق ہوتی ہیں ان کی بناوٹ کی وضع ہم کو علم تشریح سے یقینی معلوم ہے۔

ان معلومات کے سبب علم مناظر پیدا ہوا اور اب جو چیز مشاہدہ ہوتی ہے اس کے مشاہدے کہ دلائل ہندسی سے ثابت کر سکتے ہیں۔ ہم بتا سکتے ہیں کہ پانی میں درختوں، مکانوں اور آدمیوں کا عکس الٹا کیوں دکھائی دیتا ہے، آئینے میں ہم کو دائیں طرف، بائیں طرف اور بائیں طرف دائیں طرف کیوں دکھائی دیتی ہے ہر چیز دور سے کیوں دکھائی دیتی ہیں۔ آنکھ کے ثقبہ دو ہیں اور دونوں میں منعکسہ شعاعیں جاتی ہیں، پھر ہر چیز دو کیوں نہیں دکھائی دیتیں؟۔ غرضیکہ علم مناظرے نے وہ مرتبہ ثبوت کا حاصل کرلیا ہے جو اقلیدس نے اپنے دعووں کے ثبوت کا رتبہ حاصل کیا ہے اور اس لیے مشاہدے کو اولیات میں داخل کر تے ہیں۔

ہفتم۔ المشاہدۃ بالالات۔ جس اصول پر خدا نے ہماری دو آنکھیں بنائی ہیں اور باوجودیکہ دو ہونے کے ہم کو ہر چیز ایک ہی معلوم ہوتی ہے اور جس پر ہم نے علم مناظر میں دلیل قائم کی ہیں، اسکو ہم عملی طور پر بھی کام میں لائے ہیں اور اسی اصول پر ہم نے بائی ناکیولر ٹلس کوپ بنائی ہے جس میں دو شیشے ہوتے ہیں اور ہم دو تصویریں اس میں رکھتے ہیں اور دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں، مگر ایک ہی تصویر ہم کو دکھائی دیتی ہے۔

پھر ہم نے آنکھ کی بناوٹ اس اصول پر پائی ہے کہ ایک قسم کے تبدل سے مسطح چیز ہم

کو مجسم دکھائی دیتی ہے۔ اسی اصول کے موافق ہم نے بائی نا کیولر ٹلس کوپ کے شیشے بنائے ہیں کہ ان سے مسطح چیز مجسم معلوم ہوتی ہے۔ غرضیکہ ہم نے آنکھ کی بناوٹ کو بخوبی دریافت کرلیا ہے اور جو چیز مختلف طرح سے ہم کو دکھائی دیتی ہے اس کو علم مناظر میں بطور دلیل ہندسی ثابت کرلیا ہے۔

ضعف بصارت جس شخص کو ہو جاتا ہے اس کا سبب ہم نے دریافت کیا ہے کہ اس کی آنکھ منعکسہ شعاعوں کو بخوبی اخذ نہیں کرتی، مگر ہم جب اس کی آنکھ پر دو شیشے لگا دیتے ہیں اور ان کے سبب منعکسہ شعاعیں قوت سے اس کی آنکھ میں جاتی ہیں تو وہ ان چیزوں کو بخوبی دیکھ سکتا ہے جنکو بغیر ان شیشوں کے نہیں دیکھ سکتا تھا۔ یہ اصول ایسا عام ہو گیا ہے کہ ہزاروں آدمی عینک لگاتے ہیں اور ان چیزوں کو بخوبی دیکھتے ہیں جن کو بغیر عینک کے نہیں دیکھ سکتے تھے۔

پھر ہم کو ایسے اصول معلوم ہو گئے ہیں کہ چاہیں ہم ان شیشوں س کو ایسا بنائیں کہ جس قد کی شے مرئی ہے اسی قد سے دکھائی دے۔ چاہے ایسے بنائیں کہ اس سے دو چند یا سو چند یا ہزاروں چند بڑا دکھائی دے۔

ان ہی اصول محققہ پر ہم خورد بین بناتے ہیں جس سے ایک پشہ کے بدن کے بال تک اور مکھی کی ایک آنکھ کے ہزاروں ٹکڑوں تک جس سے وہ جڑی ہوئی ہے اور بدن کے چھوٹے چھوٹے مسامات تک دیکھ لیتے ہیں۔

ہم نے ایسے اصول بھی دریافت کئے ہیں جن سے دور کی چیز نزدیک یا نزدیک کی چیز دور دکھائی دیتی ہے۔ اسی اصول پر دوربین بناتے ہیں اور دور دور کی چیزوں کو ایسے ہی دیکھتے ہیں جیسے کہ اپنے پاس کی چیزوں کو اور یہ اصول علم مناظر میں ایسے ہی محقق ہیں جیسے اقلیدس میں اس کے دعوے، پس ان آلات سو جو ہم مشاہدہ کرتے ہیں اسمیں شک لانے کی

کوئی وجہ نہیں ہے۔

پھر ہم نے ان اصولوں کی ایجاد ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ہزاروں دفعہ اس کا تجربہ کیا ہے اور دوررونزدیک چیزوں کو دوربین سے دیکھا ہے اور جس چیز کو اس میں دیکھا ہے اس کو بعینہ ویسا ہی پایا ہے جیسی وہ ہے۔

دوربینیں کم قوت کی اور زیادہ قوت کی باعتبار ان کے شیشوں اور انکے طول کے بنتی ہیں۔ اب ایسی قوت والی دوربینیں بن گئی ہیں کہ چانداور آسمان کے دور دور کے ستاروں کی ایسی ہی کیفیت معلوم ہوتی ہے کہ گویا ان کو قریب سے آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ پس جو کچھ ان دوربینوں سے ہم دیکھتے ہیں ان کو اس قسم کے مشاہدے میں شمار کرتے ہیں جسمیں بعد تجربے کے کچھ بھی شک نہیں رہتا اور اس لیے جو مشاہدہ بذریعہ ان آلات کے ہوتا ہے اسکو اولیات میں شمار کرتے ہیں۔

ہشتم۔ الطبیعی الانسانی۔ یعنی طبیعت انسانی کا دو چیزوں میں ایسا طبعی علاقہ ہو جس کے سبب سے ایک امر کے جاننے سے دوسرے امر کے جاننے پر یقین ہو۔ ان میں سے ایک کو دال کہیں گے اور دوسری کو مدلول۔ طبیعت کے معنی جبلت انسانی کے ہیں جس پر کہ انسان پیدا کیا گیا ہے۔ اس صورت میں مدلول کی ماہیت کا جاننا لازمی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس کے وجود کا جاننا کافی ہوتا ہے۔

مثلاً دیوار کے پیچھے سے ہم نے کھٹ کھٹ کی آواز سنی اور ہم کو یقین ہوا کہ کوئی کھٹکھٹا نے والا ہے۔ اس صورت میں ہم نے صرف کھٹکھٹانے والے کے وجود پر بغیر جاننے اسکی ماہیت کے یقین کیا ہے۔

یا ایک مصنوعی چیز ہمارے سامنے ہے اور اس سے ہم نے یقین کیا کہ اس کا کوئی صانع ہے۔ پس یہ یقین بغیر اس کے کہ صانع کی حقیقت یا ماہیت جانیں صرف صانع کے

وجود پر یقین ہوتا ہے اور اسی سبب سے اس کو اولیات میں قرار دیا ہے۔

جب ہم تمام عالم پر نظر ڈالتے ہیں اور اس میں مختلف انواع کی ترکیب پاتے ہیں تو اس کو مصنوع قرار دیتے ہیں اور اس سے صرف صانع کے وجود پر یقین کرتے ہیں گو کہ اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں جان سکتے۔

قرآن مجید میں وجود ذات باری پر جا بجا اسی قسم کی دلیلوں سے استدلال کیا گیا ہے جس سے درحقیقت کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ منکرین ذات باری اگر بہت کچھ کہہ سکتے ہیں تو یہ کہتے ہیں کہ ہم عالم کو اس حیثیت سے تو پاتے ہیں، مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کوئی صانع ہے یا نہیں، ممکن ہے کہ ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو اور یہی لوگ لاادریہ کے نام سے مشہور ہیں، مگر خود جبلت انسانی ایسا کہنے سے ابا کرتی ہے۔

ان سے بڑھ کر دھریہ ہیں جو کہتے ہیں کہ جو کچھ عالم میں موجود ہے وہ آپ ہی آپ ہو گیا ہے، مگر جبکہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا دیکھتے ہیں اور اس کے قائل بھی ہیں تو نہیں بتا سکتے کہ بغیر ختم ہونے سلسلہ علت و معلول کے آپ ہی آپ کیوں کر ہوا۔

اگر ہم دیوار کے پیچھے کسی گدھے کی یا آدمی کی آواز سنتے ہیں اور کوئی مصنوعی چیز کسی شخص معین کی دیکھتے ہیں تو اس صورت میں مدلول کی ماہیت کو بھی جانتے ہیں۔

نہم۔ الفطری، یہ لفظ ہم نے قرآن مجید سے اخذ کیا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے:

''فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ'' فطرت کا ٹھیک ترجمہ انگریزی میں نیچر ہے۔ پس نیچرل سائنس کی ترقی و تحقیقات اور دلائل یقینیہ سے جو امور ثابت ہوئے ہیں وہ سب اولیات میں داخل ہیں، کیونکہ وہ سب تجربہ یا مشاہدہ بالتکریر یا مشاہدہ بالا لات پر مبنی ہیں اور علم تشریح کو بھی ہم اسی میں شامل کرتے ہیں، کیونکہ علم تشریح میں جو بناوٹ و حالات اعضاء انسانی یا حیوانی ثابت ہوئے ہیں وہ سب مشاہدات بالتکریر اور مشاہدہ بالا

لات میں داخل ہیں اور اس لیے وہ بھی اولیات ہیں۔

نیچرل سائنس سے جو امور یقینی ثابت ہوئے ہیں ان کی تفصیل طویل ہے اور اس مقام پر وہ لکھے نہیں جا سکتے، اس لیے ہم نے ان کے بالا جمال بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اس تحریر سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علماء مقدمین جو ان علوم کے مسائل کی نسبت توجہ نہیں کرتے اور ان کو لغو مہمل کہہ کر ٹال دیتے ہیں اور بلا تحقیق اس بات کے کہ دراصل قرآن مجید میں کیا ہے اپنی سمجھی ہوئی بات کو قرآن مجید کا مطلب قرار دے کر کہہ دیتے ہیں کہ یہ سب غلط ہے اور قرآن مجید میں جو ہے، یعنی جو ہم نے یا اگلے لوگوں نے، جبکہ نیچرل سائنس کا علم نہ تھا، سمجھا ہے وہ ٹھیک ہے، گو کہ عقل اس کو قبول نہ کرتی ہو۔ ہم زمین کو چوکھونٹی اور چورس ہی کہے جاویں گے، گو کہ ہزار دلیل سے اس کا گول ہونا ثابت ہوا ہو۔ اس قسم کی بات کہنے سے ان لوگوں کو جو علوم جدیدہ کی تحصیل کرتے ہیں تشفی نہیں ہوتی، بلکہ اور گمراہ ہوتے ہیں۔ ان کو لازم ہے کہ قاضی ابن رشد کے قول کی پیروی کریں۔ وہ کہتے ہیں:۔

''ہم کو پورا یقین ہے کہ جس بات پر دلیل ہو اور ظاہر شرع اس کے خلاف ہو تو وہ ظاہر عربی کے قانون تاویل کے موافق قابل تاویل ہو گا اور یہ قضیہ ایسا ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں ہو سکتا اور اس شخص کو اس قضیہ کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اس کی مشق اور تجربہ کیا ہو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاہا ہو، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جب کوئی ظاہر شرع اس بات کے خلاف ہو جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ جب شرع پر لحاظ کیا جائے اور اس کے تمام حصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ اس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کی ہے۔ اگر بعینہ ایسا نہ ہو گا تو اس کے قریب ہو گا۔''

وقد فتح الله لی هذا الباب و انی اجد فی کلامه تعالیٰ و سیاته ما یشهد بماثبت یقینا فی علوم الکائنات و الاخلاف فی کلامه و صنعه تعالیٰ شانه و غر برهانه.

....

ھوالموجود

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۱۱ (دور سوم) یکم شعبان ۱۳۱۲ھ)

یہ کہتے تو سب ہیں، مگر جب پوچھو کہ وہ کون ہے تو حیران رہ جاتے ہیں۔ سب سے اچھے اور پختہ ایمان والے جن کے یقین میں کچھ شک نہیں آنے پاتا وہ ہیں جو بے دلیل اس پر یقین کرتے ہیں، یہی لوگ ہیں جو سچے اور پکے مسلمان ہیں، گو انھوں نے بے سمجھے ایک بات پر یقین کیا ہے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے ان کے یقین کیا ہے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے ان کے یقین کے برخلاف یقین کیا ہے، مگر ان کی خوش قسمتی تھی کہ جس بات پر انھوں نے یقین کیا، وہی سچی بات اور سیدھی راہ تھی۔ حقیقت میں بے جانے اور بے سمجھے یقین چنیں اور چناں کرنے والوں کے یقین سے بہت زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوتا ہے۔

جاہلوں کے گروہ میں ایک کٹ ملا اپنے وعظ میں بیان کرتا ہے کہ امام فخر الدین رازی کے پاس ان کے مرتے وقت شیطان آیا اور پوچھا کہ کس دلیل سے تم نے کو خدا نے جانا؟ رازی نے بہت سے دلیلیں بیان کیں، شیطان نے ان سب کو توڑ دیا۔ قریب تھا کہ راز ی خدا کے منکر ہو کر کافر مریں، اتنے میں ان کے پیر کی روح مجسم ہو کر آئی اور کہا کہ کم بخت

یہ کہہ کہ خدا کو بے دلیل پہچانا۔ جب یہ کہا تو شیطان بھاگ گیا اور امام رازی کا پیر کی مدد سے خاتمہ بالخیر ہوا۔ اس قسم کے وعظ ان لوگوں کے دلوں پر ایسا قوی اثر کرتے ہیں کہ بڑی سے بڑی دلیل سے بھی نہیں ہوسکتا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا ایسی چیز ہی نہیں جو دلیل سے پہچانا جاوے، اس کو بے دلیل کے ماننا چاہیے۔

مگر جب انسان اس درجے سے آگے بڑھتا ہے تو یقین کے لیے اس کو استدلال کا رستہ ملتا ہے جس میں ہزاروں ٹھوکریں اور بے شمار دشوار گذار گھاٹیاں ہیں، ہاں اس میں کچھ شک نہیں کہ جو کوئی سلامتی سے اس راستے کو طے کر جاوے اور منزل مقصود تک پہنچ جاوے تو اسی کے یقین پر یقین کا اطلاق ہوتا ہے۔ بن بوجھے یقین اور بوجھے یقین میں ایسا فرق ہے جیسا کہ ظلمت و نور اور جہل و علم میں ہے۔

علمائے اسلام نے اس رستے کے طے کرنے اور لوگوں کے لیے ہموار کرنے میں نہایت کوشش کی ہے اور اپنی دانست میں اس رستے کو نہایت صاف ہموار کر دیا ہے، مگر بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ اب تک ناہموار و دشوار گزار ہے۔ علمائے اسلام کی دلیلوں کا بڑا مخالف ان ہی میں کا ایک شخص ہے جو ابن کمونہ کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے جو شبہ علماء اسلام کی دلیلوں پر کیا ہے وہ شبہ شیطانیہ کے نام سے مشہور ہے۔ امام فخر الدین رازی نے اس کے بہت سے جواب دئے ہیں جو پورے نہیں ہوئے اور اسی پر کٹ ملاؤں نے شیطان کی اور امام رازی کی وہ کہانی بنائی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اسی پر مولانا روم نے فرمایا ہے:

گر باستدلال کار دیں بدے۔ فخر رازی راز دار دیں بدے

اس زمانے کے مسلمانوں نے بھی جو دین اللہ اور فطرت اللہ کے ایک معنی سمجھتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ٹھیٹ اسلام نیچر کے مطابق ہے اس دشوار گذار راستے میں قدم رکھا

ہے اور اس آرٹیکل میں ہمارا مقصود خدا کے وجود پر ان نیچروں کی دلیلوں کا بیان کرنا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود یا علۃ العلل، یعنی ذات باری کی نسبت تین طرح سے بحث ہوتی ہے۔ ایک اس کے وجود سے کہ وہ موجود ہے۔ دوسرے اسکی ازلیت سے، یعنی موجودہ زمانے سے گزشتہ زمانے کی طرف کتنے ہی اوپر چلے جاؤ تو اس کی انتہا نہ ہوگی۔ تیسری اس کی ابدیت سے، یعنی موجودہ زمانے سے آئندہ زمانے کی طرف کتنے ہی دور چلے جاؤ اس کو انتہا نہ ہوگی۔ پس نیچری واجب الوجود کو موجود اور ازلی و ابدی مانتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ لاء آف نیچر، یعنی قدرت و آئین فطرت کی رو سے تمام موجودات عالم میں جہاں تک کہ انسان کو رسائی ہوئی ہے۔ ایک سلسلہ علت و معلول کا نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے۔ جو شیئ موجود ہے وہ کسی علت کی معلول ہے اور وہ علت کسی دوسری علت کی معلول ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح پر چلا جاتا ہے اور ایسے سلسلے کا نیچر کی رو سے کسی علۃ العلل پر ختم ہونا ضرور ہے جس کا ثبوت خود لاء آف نیچر سے پایا جاتا ہے اور وہ لاء آف نیچر یہ ہیں:

۱۔ علت و معلول کے وجود میں، خواہ خارجی ہوں یا ذہنی تقدم و تاخر لازمی ہے۔ یعنی علت مقدم ہوگی اور معلول اس کے بعد۔

۲۔ معلول کا وجود بغیر وجود کے نہیں ہوتا۔

۳۔ جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا۔

۴۔ علت و معلول کے سلسلے کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ لازمی ہے جس کے سبب سے علت و معلول پر تقدم و تاخر ما قبلیت و بعدیت کا اطلاق فی الذہن یا فی الخارج ہوتا ہے۔

۵۔ علت و معلول کے سلسلہ غیر متناہی کو اپنے وجود کے لیے امتداد، یعنی زمانہ بھی غیر

متناہی لازم ہے۔

۶۔ غیر متناہی، متناہی میں نہیں سما سکتا۔

یہ تمام لاء آف نیچر ہیں جو بیان ہوئے۔ ان ہی سے واجب الوجود کا وجود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جس وقت ہم عالم کو موجود کہتے ہیں تو اس وقت تک زمانے کو موجودہ زمانے تک محدود کر دیتے ہیں۔ پس اگر اس وقت ہم یہ کہیں کہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا اوپر کو غیر متناہی ہے تو یہ کہنا خلاف لاء آف نیچر کے ہے، کیونکہ نا متناہی متناہی میں نہیں سما سکتا۔

علت و معلول کے سلسلہ غیر متناہی کو زمانہ بھی غیر متناہی لازم ہے۔ پس کوئی معلول کسی وقت موجود بالفعل نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب تک تمام سلسلہ علت و معلول کا موجود بالفعل نہ ہو لے کوئی معلول موجود بالفعل نہ ہوگا اور تمام سلسلہ علت و معلول غیر متناہی کا موجود بالفعل نہیں ہوسکتا، کیونکہ اگر تمام سلسلہ موجود بالفعل ہو تو غیر متناہی نہ رہے گا۔

ہم عالم کو موجود بالفعل دیکھتے ہیں اور اس لیے بموجب لاء آف نیچر کے ضروری ہے کہ اس کی اخیر علت بھی موجود بالفعل ہو اور کسی دوسری علت کی معلول نہ ہو، کیونکہ اگر وہ دوسری علت غیر موجود بالفعل کی معلول ہوتی تو وہ خود موجود بالفعل نہ ہوتی۔ پس ہم اس علت کو جس پر عالم کی علت و معلول کا سلسلہ ختم ہوتا ہے، علۃ العلل کہتے ہیں اور اسی کو ذات باری اور واجب الوجود جس کا مختصر نام یہووہ اور اللہ اور خدا اور گاڈ اور جو ہو الموجود کہلاتا ہے۔

یہی لاء آف نیچر جو ذات باری کے وجود کو ثابت کرتا ہے، اس کے واجب الوجود اور ازلی و ابدی ہونے کو بھی ثابت کرتا ہے، کیونکہ جو چیز اپنے وجود میں کسی علت کی معلول نہیں ہے تو اس کے واجب الوجود ہونے میں کچھ تامل نہیں ہے اور جو چیز کہ واجب الوجود ہے اس کے ازلی و ابدی ہونے میں کچھ کلام نہیں، یہ نئے الہام ہیں جو اس زمانے میں

نیچریوں کو ہوتے ہیں۔

لكن ادراك حقيقة وجوده مافوق فطرة الانسان.

علۃ العلل یا ذات باری کے وجود کا، یعنی اس کا ہونا لاء آف نیچر یا فطرت انسانی کی رو سے تسلیم کرنا لازمی ہے۔ مگر اس کی ماہیت وجود یا ماہیت ذات کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے۔

جاننا جو ایک لفظ ہے اور جس کی فارسی دانستن ہے اور عربی علم، وہ ایک کیفیت ہے جو انسان کو ان ذریعوں سے جو اس کیفیت کے حاصل کرنے کے یا ہونے کے وسیلے ہیں، حاصل ہوتی ہے اور وہ دس وسیلے ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہری و باطنی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دیکھنا، چھونا، مزا، سننا، سونگھنا، حواس خمسہ ظاہری ہیں۔

حس مشترک، متخیلہ، حافظہ، متوہمہ، متصرفہ، حواس خمسہ باطنی ہیں۔

یہ پچھلے پانچوں حواس پہلے پانچ حواسوں پر مبنی ہیں، یعنی یہ پچھلے حواس جب ہی کام کرتے ہیں جبکہ ہم نے پہلے پانچ حواسوں سے کسی چیز کو جانا ہو۔

انسان نے کسی ایسے وجود کو جس پر علۃ العلل ہونے کا اطلاق ہو سکے، ان وسیلوں سے جو اس کے جاننے یا علم کے وسیلے ہیں نہیں جانا ہے اور اس لیے انسان کو اس کے وجود کی حقیقت یا اس کی ذات کی ماہیت کا جاننا لاء آف نیچر یا فطرت انسانی سے خارج ہے، گو کہ وہ ان چیزوں کی ماہیت کو بھی جن کو اس نے جانا ہے نہیں جان سکتا۔

کسی موجود کے وجود کی حقیقت نہ جاننا اس موجود کے وجود کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے، جیسے کہ ہم ایک آواز سنیں اور آواز کرنے والے کے وجود کو نہ جانتے ہوں تو ہم کو اس بات کا یقین ہوگا کہ کوئی آواز کرنے والا موجود ہے، گو کہ ہم اس کے وجود کی حقیقت یا اس

کے وجود کی ماہیت کو نہ جانتے ہوں۔

یہی حال ذات باری کا ہے جس کو ہم نے علۃ العلل سے تعبیر کیا ہے اور اسکا موجود ہونا لاء آف نیچر سے تسلیم کیا ہے، مگر اس کے وجود کی حقیقت یا اس کی ذات کی ماہیت مطابق لاء آف نیچر یا قانون فطرت کے نہیں جان سکتے، کیونکہ اس کا جاننا انسان کی فطرت سے خارج ہے۔

اله صفات یو صف بها و صفات ببر ء عنها

صفت کا اطلاق کبھی تو اس پر ہوتا ہے جو موصوف کی ذات پر محدود ہوتی ہے جیسے جسم کا متحیز ہونا یا اس میں ابعاد ثلاثہ کا ہونا۔ اس قسم کی صفات تو علۃ العلل یا واجب الوجود میں نہ ہو سکتی ہیں اور نہ منسوب ہو سکتی ہیں، کیونکہ ہم مطابق لاء آف نیچر یا قانون فطرت کے اس کے وجود کی حقیقت نہیں جان سکتے اور اس لیے کوئی ایسی صفت جس کا قرار دینا وجود کی حقیقت کے جاننے پر منحصر ہو اس کی نسبت منسوب نہیں کر سکتے اور نہ ہو سکنے کی وجہ آئندہ معلوم ہو گی۔

کبھی صفت کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو موصوف سے ظہور میں آتی ہے اور وہ اس سے موصوف ہوتا ہے اور جبکہ علۃ العلل یا واجب الوجود سے تمام معلومات کا ظہور ہوا ہے تو اس کو بھی صفات متعددہ موصوف کیا جاتا ہے۔

مگر صفت کے لفظ سے ہم میں دو خیال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ صفت اس کی ذات میں تو نہ ہو، مگر اس میں پیدا ہو گئی ہو اور زائد علی الذات ہو جیسے رنگ کا کسی بے رنگ میں۔ دوسرے یہ کہ وہ اسی کی ذات میں ہو جیسے پانی میں وقت یا پتھر میں بوجھ یا مقناطیس میں جذب۔ اگرچہ یہ مثالیں بالکل ٹھیک نہیں ہیں۔ لیکن ان سے صفت اور ذات کی عینیت

کا ایک خیال پیدا ہوتا ہے۔

پس علۃ العلل میں کسی صفت کا جو زائد علی الذات ہو، ہونا محال ہے اس لیے کہ وہ ازلی و ابدی ہے اور معلول کسی علت کا نہیں۔ پس اس میں کسی ایسی صفت کا جو اس کی عین ذات نہ ہو ہونا محال ہے۔

دوسرے خیال پر ہم اس کے لیے صفات قرار دے سکتے ہیں اور اسکو موصوف بصفات کہہ سکتے ہیں، مگر ان صفات کی حقیقت اور ماہیت کا جاننا بھی اسی طرح ہماری فطرت سے خارج ہے جیسے کہ اس کے وجود کی حقیقت و ماہیت کو جاننا۔

لان الصفات التی تنسب الیه هی عین ذاته.

اسی طرح بعض صفات سے جو منافی اس کے وجود کے یا من جمیع الوجوہ منفی اس کی کسی صفت مسلمہ کے ہیں اس کو بری کرتے ہیں، کیونکہ اجتماع نیضین محال ہے۔ علماء اسلام نے پہلی صفاتکو صفات ثبوتیہ اور دوسری کو صفات سلبیہ سے تعبیر کیا ہے۔

وما هذا لا اصطلاحات اخترو ها بغير العلم بحقا ئقها . فتد بر.

مثلاً حی، یعنی زندہ ہونا جو ایک صفت ہے اس سے علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں اور اس کی نقیض سے جو موت ہے اس کو بری کرتے ہیں اور کہتے ہیں ھو حی لایموت۔

مگر حی ہونے کی حقیقت ہم نے اسی قدر جانی ہے جو ہم نے ذی حیات میں دیکھی ہے۔ مگر وہ تو بہت سی علتوں کی معلول ہے اور اسی لیے علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ہو سکتی۔ البتہ ان ذی حیات سے حیات کے سبب افعال صادر ہوتے ہیں اور

اسی سبب سے ہم ان کو حی کہتے ہیں اور ظہور کائنات و ما مضیٰ علیھا و ما یمضیٰ او سیمضی علیھا افعال ہیں اسی واجب الوجود کے جو علۃ العلل ان کے ظہور کا ہے۔ اس لیے اس کو بھی حی ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں اور کہتے ہیں ھو حی لا بحیاتنا لا نعلم حقیقۃ حیاتہ اور موت سے جو حیات کی نقیض ہے اس کو ازلاً و ابداً بری کرتے ہیں۔ کیونکہ موت امر سلبی ہے اور کوئی امر سلبی ذات واجب الوجود میں موجود نہیں ہو سکتا اور اس لیے کہتے ہیں کہ ھو حی لا یموت۔

مثلاً مرید، یعنی اپنے ارادے سے کام کرنے والا، اس صفت سے بھی علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں، مگر ہم نے اس صفت کی حقیقت کو اسی قدر جانا ہے جس قدر کہ ہم نے انسان یا دیگر حیوانات میں دیکھا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے جو ہم میں اپنے خیالات سے اپنی خواہشوں کے پورا کرنے یا کسی قسم کی جلب منعفت اور دفع مضرت کے لیے پیدا ہوتی ہے اور ہماری ذات کو عارض ہوتی ہے۔ یعنی زائد علی الذات ہے اور اس لیے وہ صفت جس کو ہم جانتے ہیں علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ہو سکتی۔

مگر اس علۃ العلل سے جو ظہور ہوا ہے وہ اس کے افعال ہیں جو صفت ارادہ کے نتائج ہیں اور اس لیے مرید ہونے کی صفت کا اس میں یقین کرتے ہیں اور اس کی حقیقت کو نہیں جانتے اور جبکہ اس کی تمام صفات اس کی عین ذات ہیں اس لیے اس کو مقتضائے ذات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس پر بحث کہ ان افعال کا ظہور بجبوری ہوا ہے یا باختیار ایک محض لغو و مہمل بحث ہے۔ جو امر کہ بمقتضائے ذات ہوا ہو اس سے یہ بحث متعلق نہیں ہو سکتی۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے تفہیمات میں لکھا ہے

’ ان نزاع الفلا سفة والمتكلمين فی ان اللہ تعالیٰ خالق بالاختیار او بالا یجاب لیس فی معارک المعانی فی شیئی لما کان الارادة عند الفلاسفة عین الذات کان الا بداع ایجابا.“

مگر جب ہم ان کاموں کو جو اس علۃ العلل سے ظہور میں آئے ہیں کامل انتظام سے منتظم اور سلسلہ علت و معلول میں بالترتیب مسلسل اور لاء آف نیچر کے مطیع دیکھتے ہیں تو فطرت انسانی اس پر شہادت دیتی ہے کہ یہ سب کام بالارادہ ظہور میں آئے ہیں اور اس لیے ہیں۔ھو فعال یرید ولما نعلم حقیقۃ ارادتہ لان ارادتہ لیس کارادتنا۔

یا مثلاً خالق ہونا۔ یہ بھی ایک صفت ہے جسے علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں۔ مگر یہ خیال انسان میں ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھ کر پیدا ہوا ہے مگر درحقیقت وہ اس صفت کی حقیقت یا مجازی سے مطلق واقف نہیں ہے اور نہ اس نے اپنے کسی حواس سے محسوس کیا ہے اور نہ کرسکتا ہے اور اس لیے اس کی حقیقت کا جاننا مافوق فطرت انسانی ہے، بلکہ اس نے صرف اس وجہ سے کہ تمام کائنات کا ظہور اس علۃ العلل یا واجب الوجود سے ہوا ہے اس کو خالق اور اس ظہور کو مخلوق قرار دے کر صفت خالقیت بلا علم اس کی حقیقت کے علۃ العلل یا واجب الوجود کی طرف معسوب کی ہے۔

وھو الحق ولھذا نقول ھو خالق کل شیئی لکنہ لا نعلم حقیقتہ واما الذین قالو اانہ واحد ولا یصدر من واحد الا واحد فصدر منہ اولا العقل الاول او کذا و منہ صدر کذ او کذ او منھا صدر کذا و کذ و کذ او منھم قالو ا کان اللہ وکان معہ شیئی ویسمو نھا مادۃ فخلق منھا اشیاء و بث الخلق فکلھا ظنون ظنو ا بھا بغیر علم والحق

كان الله ولم يكن معه شيئى فخلق الخلق ولا نعلم ليف خلق لان فطرة الانسان قاصرة ان يعلمه.

یا مثلاً علم ہونا ایک صفت ہے جس سے علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں، ممگر اسکی حقیقت کو بجز اس کے جو ہم نے بذریعہ اپنے حواس کے موجودات سے اخذ کی ہے نہیں جانتے اور وہ ایک کیفیت ہے جس سے ہم کو موجودات خارجی اور ذہنی کا انکشاف ہوتا ہے، اس لیے ہمارے علم کے لیے قبل از علم موجودات خارجی یا ذہنی کا موجود ہونا ضرور ہے۔ یعنی ہمارا علم ان کے کے موجود ہونے کا فی الخارج یا فی الذہن محتاج ہے اور زائد علی الذات ہے اور زمانے سے متعلق ہے جس کو ہم نے ماضی وحال واستقبال سے تعبیر کیا ہے۔

مگر با ایں ہمہ اپنے علم سے کسی خاص شیئ کے موجد کے علم کو بہ نسبت اس شیئ کے زیادہ وسیع پاتے ہیں۔ وہ قبل وجود اس شیئ کے کل اور جزو کا اپنے ذہن میں علم رکھتا ہے اور اس کے وجود میں آنے پر اور ان خاص حالات کے ہونے پر جو آئندہ اس کے ہوں گے کوئی زیادتی اس سکے علم میں نہیں ہوتی اور اس شیئ خاص کی نسبت اس کے علم میں زمانے کا امتیاز بھی نہیں ہوتا، بلکہ ماضی وحال واستقبال اس کے علم کی نسبت مساوی ہوتے ہیں۔ بہرحال جس صفت علم کو ہم جانتے ہیں اور جو محتاج وجود معلومات ہے اور جو زائد علی الذات ہے اس کو علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب نہیں کر سکتے۔

مگر جب ہم نے از روئے قانون فطرت تسلیم کیا ہے کہ جو کچھ اس علۃ االعلل یا واجب الوجود سے ظہور میں آیا ہے اس کے ارادے سے ظہور میں آیا ہے اور وہ خالق جمیع مخلوقات ہے تو فطرت انسانی اس بات پر شہادت دیتی ہے کہ صفت علم بھی اس کو لازمی ہے جو نہ مقید وجود معلومات ہو اور نہ جس میں زمانے کا امتیاز ہو اور اس لیے اس کو کہتے ہیں

عالم الغيب والشهادة وهو بكل خلق عليم وهذا العلم عند نا هو المسمیٰ بالتقدیر.

علم کی صفت میں سمیع وبصیر، یعنی سننے والا اور دیکھنے والا ہونا بھی داخل ہے، کیونکہ وہ بھی انسان کے لیے ذریعے علم کے ہیں۔ لیکن جب اس علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت ہم نے کہا ہے عالم الغیب والشہادۃ تو ہم کو علم کے ذرائع سے جو انسان کے خیال میں بھی بطور ذرائع جزئیات علم کے ہیں بحث کرنی ضرور نہ تھی، مگر چونکہ انسان کے ذہن میں سننا او دیکھنا بھی منجملہ خاص ذرائع علم کے ہیں اور ان سے علم کے کامل ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان کو بطور جداگانہ دو صفتوں کے علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب کیا ہے جن کو سننے اور دیکھنے سے تعبیر کرتے ہیں۔

مگر غور کرنا چاہیے کہ ہم ان صفتوں کی حقیقت کیا جانتے ہیں۔ سننے کی حقیقت ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے کان میں ایک نہایت باریک پردہ ہے او جب کوئی صدمہ ہوائے محیط کو پہنچتا ہے تو اس میں چکردار لہر پیدا ہوتی ہے، جیسے کہ کنکری ڈالنے سے پانی میں پیدا ہوتی ہے۔ وہ لہر ہمارے کان کے پردے پر پہنچتی ہے اور وہ ذریعہ ہمارے سننے کا ہوتی ہے مگر اس طرح سے سننا معلول ہے متعدد علتوں کا اور وہ حقیقت سمع علۃ العلل یا واجب الوجود سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ پس جس سننے کی حقیقت کو ہم جانتے ہیں وہ حقیقت علۃ العلل یا واجب الوجود کے سننے کی نہیں ہے۔

دیکھنے کی حقیقت ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری آنکھ کے شفاف پردے اور اس رطوبت پر جو ثقبہ چشم میں ہے روشنی کے سبب اس شیئ کا جو ہمارے سامنے ہے عکس آتا ہے جیسے کہ فوٹوگراف کی تصویر کھینچنے میں اور اس سبب سے ہم اس چیز کو جو ہمارے سامنے ہے دیکھتے

ہیں۔ یہ حقیقت دیکھنے کی تو متعدد چیزوں کے وجود ماقبل کی محتاج ہے اور بہت سی علتوں کی معلول ہے، وہ علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ہوسکتی۔

مگر جس طرح از روئے قانون فطرت کے ہم اس علۃ العلل یا واجب الوجود کا علم ہونا تسلیم کرتے ہیں جو نہ مقید وجود معلومات پر ہو اور نہ جس میں زمانے کا امتیاز ہو۔ اسی طرح ہم کو قانون فطرت کے مطابق سمیع و بصیر ہونا بھی جو درحقیقت صفت علم میں داخل ہے بلا موجود ہونے آواز اور بلا موجود ہونے مبصرات کے تسلیم کرنا لازم آتا ہے اور اس لیے کہتے ہیں وھو السمیع العلیم وانہ بصیر بالعباد انہ خارج عن فطرۃ الانسان۔

یا مثلاً قادر، یعنی قدرت والا ہوتا، یہ بھی ایک صفت ہے جس سے علۃ العلل یا واجب الوجود موصوف کیا جاتا ہے، قادر ہونے کا مفہوم عام یہ ہے کہ جس پر وہ قدرت رکھتا ہے اسکو اپنی مرضی کے تابع رکھنا اور جس طرح چاہے اس میں تصرف کرنا۔ اس مفہوم کو جب انسان اور علۃ العلل سے منسوب کریں تو مختلف امور کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ انسان جمیع موجودات پر قدرت نہیں رکھتا۔ علۃ العلل یا واجب الوجود جو کہ مخرج ہے یا موجد ہے یا خالق ہے تمام ان چیزوں کا جو موجود ہیں یا آئندہ موجود ہوں، اس لیے ضرور ہے کہ ان تمام پر قادر ہو۔ انسان کی قدرت محدود ہے اور بعض دفعہ ناکامیاب ہوتی ہے، یعنی وہ جو کرنا چاہتا ہے نہیں کرسکتا، مگر علۃ العلل یا واجب الوجود جو خالق جمیع موجودات موجودہ اور آئندہ کا ہے، اس کی قدرت نہ جوارح سے متعلق ہے اور نہ محدود ہے اور نہ کبھی ناکام ہوسکتی ہے ۔پس مختصر لفظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی قدرت ہماری سی قدرت نہیں ہے اور اس لیے اس کی قدرت کی ماہیت یا حقیقت کا سمجھنا انسان کی فطرت سے خارج ہے اور اس لیے کہا جاتا ہے انہ اعلیٰ کل شیئ قدیر لکنہ لانعلم حقیقۃ قدرتہ۔

انسان کے دل میں ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب یہ تسلیم کرلیا کہ علۃ العل یا واجب

الوجود سے تمام موجودات کا ظہور ہوا ہے اور سلسلہ علۃ العلل میں مربوط ہے اور فطرت، یعنی نیچر کا مطیع ہے اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ اسی سلسلے سے آتا جاتا ہے تو اب وہ علۃ العلل یا واجب الوجود بیکار محض ہے اور اس طرح سلسلہ علۃ و معلول کو تسلیم کرنا اس کی صفت قدرت کو معدوم کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو کچھ اس کو کرنا تھا کر چکا اب نہ اس میں کچھ صفت قدرت باقی ہے اور نہ اس سلسلے کے برخلاف کسی کام کے کرنے کی اس میں قدرت ہے۔ اسی خیال پر یہودیوں نے سبت کا دن قرار دیا ہے اور کہتے ہیں کہ خدا نے جس کو ہم نے علۃ العلل یا واجب الوجود کہا ہے۔ چھ دن میں سب کچھ کر کے ساتویں دن آرام کیا۔

مگر یہ شبہ متعدد غلطیوں کے سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ جس طرح انسان کا کام محدد ہیں اس طرح اس نے اس علۃ العلل یا واجب الوجود کے کاموں کو بھی محدود خیال کر لیا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کے کام صرف اسی بیضہ نما دنیا میں محدود ہیں اور اس بیضہہ نما دنیا کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

ایک لطیف حکایت ہے کہ اتفاقاً ایک درویش جو میلے کچیلے پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے تھا۔ پاؤں سے ننگا، بال گرد آلودہ ایک بادشاہ کے دربار میں چلا آیا اور درویشوں کی سی باتیں کرنے لگا، بادشاہ نے پوچھا کہ خدا کو جو کچھ کرنا تھا وہ کر چکا اب بتاؤ وہ کیا کرتا ہے؟ درویش نے کہا ''بادشاہ سلامت! یہ تو بہت بڑا شاہانہ سوال ہے۔ اگر آپ تخت سے نیچے اتر آویں اور میں تخت پر ایک لمحے کے لیے جا بیٹھوں تو اس شاہانہ سوال کا شاہانہ حالت میں جواب دے سکتا ہوں۔''

بادشاہ نے منظور کیا اور تخت سے اتر آیا۔ درویش تخت پر جا بیٹھا اور بادشاہ ہاتھ باندھ کر تخت کے سامنے کھڑا ہو گیا۔

درویش نے تخت پر سے جواب دیا کہ اس وقت خدا یہ کر رہا ہے کہ مجھ سے درویش کو

تخت پر بٹھا دیا ہے اور تجھ سے بادشاہ کو دست بستہ میرے آگے کھڑا کر دیا ہے۔ یہ کہہ کر درویش تخت پر سے اتر آیا اور جنگل کا رستہ لیا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ جب انسان کوئی کام کر چکتا ہے تو اس کا تعلق اس کام سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ سمجھتا ہے کہ علۃ العلل یا واجب الوجود نے جو کام کیا اس کا تعلق بھی اس کام سے قطع ہو گیا، حالانکہ علۃ العلل یا واجب الوجود میں جو علاقہ علیۃ اور معلولیت کا ہے وہ کبھی قطع نہیں ہوتا اور وہی سبب معلول کے وجود کا ہے۔ اگر ایک ان بھی علاقہ علیۃ کا علۃ و معلول میں منقطع ہو جاوے تو معلول کا وجود بھی باطل ہو جاوے جیسے کہ الیکٹرسٹی سے جو لمپ روشن ہوا ہے، روشن ہونے کے بعد بھی اس کا تعلق الیکٹرسٹی سے قائم ہے۔ اگر منقطع ہو تو روشنی کا وجود بھی نہ رہے۔

تیسری غلطی یہ ہے کہ لاء آف نیچر یا قانون قدرت اور آئین فطرت خود اس علۃ العلل یا واجب الوجود نے اپنی قدرت اور ارادے سے پیدا کئے ہیں اور مقتضائے قدرت اور کمال فطرت یہی ہے کہ وہ بے خطا اسی طرح پر جاری رہے جس طرح اس نے بنایا ہے اور جس میں اس کی قدرت کا کامل طور پر ظہور رہے۔ اس کے بدستور جاری رہنے کو اس کی عدم قدرت کی دلیل سمجھنا کیسی عجیب بات ہے، خصوصا جبکہ کوئی امر اس بات کا مانع نہیں ہے کہ وہ اس لاء آف نیچر اور قانون قدرت کو بالکل تبدیل کر دے اور کوئی نیا لاء آف نیچر یا قانون قدرت پیدا کرے اور سلسلہ موجودات اور کائنات کا اس کے مطابق جاری کرے اور کیا معلوم ہے کہ اس نے موجودہ لاء آف نیچر و قانون قدرت کب تک کے لیے بنایا ہے اور کب وہ زمانہ ختم ہو گا اور پھر اس کی قدرت کاملہ سے نیا لاء آف نیچر و قانون قدرت ظہور میں آوے گا، مگر جو لاء آف نیچر وہ بنائے گا وہ تبدیل نہیں ہونے کا۔

خدا کا قادر ہونا اسی بات میں سمجھنا کہ کبھی آگ جلا دیا کرے اور کبھی نہ جلایا کرے،

کبھی پانی بھاری چیز کو ڈبو دیا کرے اور کبھی تیرا دیا کرے، کبھی سورج چلتا رہے اور کبھی ٹھہر جا یا کرے، کبھی گیہوں بویا کریں اور جو پید ہوں اور کبھی جو بوئیں اور گیہوں پیدا ہوں، کبھی ان ہونی بات بھی کسی کے کہنے سے ہو جاوے اور ہونے والی بھی ٹل جاوے، ایسا خیال کرنا تو عقلا اور فطرتا اس علۃ العلل اور واجب الوجود کی قدرت کے ساتھ ہنسی اور ٹھٹھا کرنا اور نقلا لا تبدیل لخلق اللہ سے انکار کرنا ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ جب اس علۃ العلل یا واجب الوجود کو اپنا سا دوسرا پیدا کرنے کی طاقت نہیں ہے تو وہ قادر مطلق کیا ہوا۔ ایسے سوالات خود غلط ہیں، کیونکہ اس سوال کا ایک جز و خود اس سوال کے دوسرے جز و کو باطل کرتا ہے۔

یہ چند صفتیں میں نے بطور تمثیل کے بیان کی ہیں۔ یہی حال ان تمام صفتوں کا ہے جو علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب کی جاتی ہیں۔ پس از روئے آف نیچر اور مطابق فطرت انسانی کے انسان کے ذہن میں خدا کا یا علۃ العلل کا یا واجب الوجود کا مفہوم یا جو نام اس کا قرار دو یہ قرار پاتا ہے:

بے شک وہ موجود ہے، کیونکہ اس کا موجود ہونا اور واجب الوجود ہونا عقلا اور فطرتا اسی طرح ثابت ہے جس طرح ایک کو ایک میں ضرب دینے سے ایک ہی کا ہونا یا دو اور دو کا چار ہونا مساوی کے مساوی کا مساوی ہونا۔

اس کے وجود کی حقیقت کا نہ جاننا بھی فطرت انسانی کے مطابق ہے۔

اس لیے یقین کیا جاتا ہے کہ وہ موجود ہے نہ مجسم ہو کر، وہ موجود ہے نہ متحیز ہو کر، یعنی کسی مکان کا مکین ہو کر۔

پھر وہی لاء آف نیچر اور فطرت انسانی اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ اس علۃ العلل یا واجب الوجود میں صفات کا ہونا بھی ضرور ہے، مگر جو حقیقت صفات کی ہم جانتے ہیں اس

طرح پر نہیں۔

اس لیے لازمی طور پر مانا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے کہ ''وہ ایک مقدس اور پاک ہستی جس کو کوئی اللہ اور کوئی وجود اور کوئی کلام کہتا ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی، وہ آپ ہی آپ ہے اور اس کا ہونا اس کی ذات ہے، کیونکہ اس نے اپنا لقب یہی بتایا کہ میں ہوں۔ اس کا ہونا ہی اس کی بڑائی ہے۔ اپنے ہونے سے وہ پہچانا جاتا ہے اور اسی بڑائی سے وہ پکارا جاتا ہے۔ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سوا کوئی نہیں یہاں تک کہ اگر کہا جاوے کہ ہے تو بوجھا جاوے کہ وہی ہے۔ نہ وہ کسی سے پیدا ہوا ہے اور نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور پھر جو کچھ ہوا بغیر اس کے نہ ہوا۔ اس کا سا کوئی نہیں نہ ہونے میں، کیونکہ ہونا اس کی ذات ہے۔ اور نہ کسی صفت میں، کیونکہ سب صفتیں اس کی ذات ہیں۔ وہ زندہ ہے نہ جان سے، بلکہ اپنے آپ سے۔ وہ جانتا ہے نہ کسی جہت سے، بلکہ اپنی ذات سے، وہ دیکھتا ہے نہ کسی دیکھنے والی چیز سے، بلکہ اپنی ذات سے وہ سنتا ہے نہ کسی سننے والی چیز سے، بلکہ اپنی ذات سے، وہ بولتا ہے نہ کسی بولنے والی چیز سے، بلکہ اپنی ذات سے، وہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے نہ کسی غرض سے، بلکہ اپنے کمال سے، وہ سب کچھ کرتا ہے نہ کسی کرنے والی چیز سے، بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ ہر طرح پر یکہ ہے اور ہر ان میں ہزاروں لاکھوں بلکہ بے انتہا کام کرتا ہے۔ پھر ایسی ذات کی حقیقت کر بجز اس کے کہ ہے کوئی عقل سے پہچان سکتا ہے''۔ یہ کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے کہ انسان کے ذہن میں نہ آ سکے، کیونکہ اس کا سمجھنا اور ذہن میں آنا بالکل انسان کی فطرت کے مطابق ہے

اختتام------------------------ The End